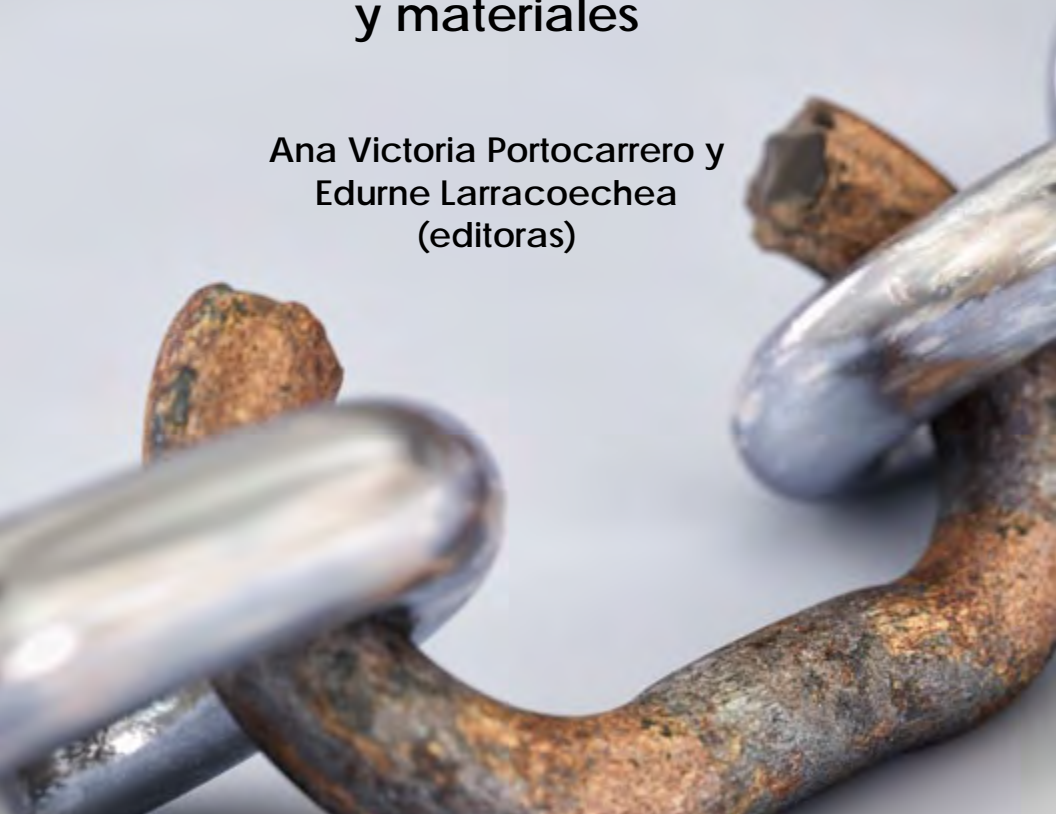


LAS RESISTENCIAS NUESTRAS DE CADA DÍA

**Subversiones cotidianas a las
violencias simbólicas
y materiales**

**Ana Victoria Portocarrero y
Edurne Larracochea
(editoras)**



LAS RESISTENCIAS NUESTRAS DE CADA DÍA

**Subversiones cotidianas a las
violencias simbólicas
y materiales**

**Ana Victoria Portocarrero y
Edurne Larracoechea
(editoras)**



Las resistencias nuestras de cada día:

Subversiones cotidianas a las violencias simbólicas y materiales.

Editoras: Ana Victoria Portocarrero y Edurne Larracoechea.

Programa Interdisciplinario de Estudios de Género /

Fondo de Población de las Naciones Unidas Nicaragua (Unfpa).

Editorial: UCA Publicaciones

ISBN 978-99924-36-42-4

1. GÉNERO 2. FEMINISMO 3. RESISTENCIA 4. DISCRIMINACIÓN SEXUAL
CONTRA LA MUJER 5. INVESTIGACIÓN SOCIAL

@ 2016 Universidad Centroamericana

Corrección de estilo: Mario Urtecho

Edición final, diseño y maquetación: Víctor Valbuena

Foto de portada y portadas interiores: Aqua Mechanical,

bajo licencia Creative Commons Atribución 2.0 Genérica (CC BY 2.0)

Universidad Centroamericana (UCA)

Rotonda Rubén Darío 150 metros al oeste

Managua, Nicaragua

(505) 2278-39 23 a 27

dirinv@ns.uca.edu.ni

Impreso en Managua, Nicaragua. Printed in Nicaragua.

Las opiniones expresadas en este documento son de exclusiva
responsabilidad de los autores y pueden no coincidir con las del Unfpa.

*A todas las mujeres y comunidades
en resistencia.*

AGRADECIMIENTOS

Fernanda Soto Joya

Decana de la Facultad de
Humanidades y Comunicación, Universidad
Centroamericana

Desde su fundación en 1997, el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG) de la Universidad Centroamericana (UCA), ha generado reflexiones sobre las relaciones de género y las desigualdades de poder que les dan forma. El objetivo ha sido realizar análisis interdisciplinarios y crear espacios abiertos que inviten a que las preguntas que se hacen en la Universidad dialoguen con aquellas que se hilvanan en otros espacios, sean los de organizaciones y colectivos sociales o las experiencias de mujeres y hombres de los márgenes de lo que hemos definido como saber “académico”. La Maestría en Perspectivas de Género y Desarrollo es una apuesta no sólo por la formación académica de profesionales nicaragüenses sino por construir uno de esos espacios abiertos al ir y venir de la reflexión.

Los textos que leerán aquí son producto de los diálogos compartidos y de las preguntas que alimentan esos diálogos o que emanan de ellos. Preguntas claves para comprender desde diversas aristas nuestro presente y proponer acciones a futuro. El libro es también reflejo del esfuerzo por romper las brechas entre las organizaciones sociales, las agencias de cooperación y la universidad. Enfatizamos así que el conocimiento se genera y se enriquece a partir de esta rica reflexión entre todos.

Este libro no sería posible sin el apoyo del Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), a quienes agradecemos su valiosa contribución y en particular a Víctor Valdivieso y a David Orozco por reconocer esta labor y apoyar el proyecto, Agradecemos también el esfuerzo de las colegas del PIEG, quienes han impulsado a lo largo de años este proceso y a las y los maestrantes y sus tutores por su dedicación y compromiso.

Contenido

ENTENDER LAS DINÁMICAS DEL PODER _____ 12

Padre José Alberto Idiáquez Guevara S. J.

INTRODUCCIÓN _____ 14

Las resistencias nuestras de cada día;
Subversiones cotidianas a las violencias simbólicas y
materiales

Edurne Larracoechea y Ana Victoria Portocarrero

SECCIÓN I _____ 52

El trabajo sexual y la maternidad feminista;
Resignificando imaginarios de la mujer madre
y la mujer puta

CAPÍTULO I _____ 54

Maternidades feministas;
Experiencias y reflexiones en construcción
Milagros Romero Meza

CAPÍTULO II _____ 90

El trabajo sexual en Nicaragua;
De la opresión cotidiana a la resistencia ciudadana
Bertha Massiel Sánchez Miranda

SECCIÓN II _____ **120**

Modelos de desarrollo y sistemas de cuidados:
Miradas y propuestas desde la economía feminista

Capítulo III _____ **122**

Resolviendo la vida, renegociando los cuidados:
Una lectura feminista de las prácticas de cuidados
en Matagalpa

María Eugenia Gómez y Amaia Pérez Orozco

CAPÍTULO IV _____ **176**

Resistencia comunitaria frente al extractivismo
desde la mirada feminista:

El caso de Rancho Grande, Nicaragua

Teresa Pérez González

SECCIÓN III _____ **210**

Participación, organización y violencia de género:
aprendizajes y retos para las ONG

CAPÍTULO V _____ **212**

Este es su mico:

Experiencias y resistencias de mujeres adolescentes
y jóvenes rurales ante las violencias de género y
generacional

Mariela Bucardo Chávez

CAPÍTULO VI _____ **249**

Retos y aprendizajes sobre participación a partir de
la experiencia de Cesesma

Marisol Hernández Méndez y Margarita Quintanilla

CAPÍTULO VII _____ **300**

La influencia de la homofobia en el desarrollo de
la masculinidad y la violencia basada en género

Michael Solís



ENTENDER LAS DINÁMICAS DEL PODER

Padre José Alberto Idiáquez Guevara S. J.

Rector de la Universidad Centroamericana

Vincular la teoría y la práctica es el acierto de este libro. Y el acierto se ha logrado porque lo que leemos es el resultado de investigaciones realizadas en distintas comunidades del país.

Desde las vivencias y las historias de mujeres y hombres que luchan contra la opresión en todas sus formas, que protagonizan dignos esfuerzos por su liberación y que resisten a personas o grupos de poder, se nos invita a reflexionar sobre la violencia y los fenómenos que reproducen la desigualdad de género, dejando clara la vinculación entre poder y resistencia, desde la perspectiva interseccional y postcolonial.

El poder provoca resistencia. También el poder busca desarticular las posibilidades de resistencia. El texto nos aclara el peso que la cultura tiene en la construcción de identidades, tanto individuales como colectivas en el conflicto entre poder y resistencia. Es un acierto que las autoras y el autor se alejen de visiones románticas o idealizadas de la resistencia, no perdiendo de vista que lo crucial es siempre *entender las dinámicas de poder*.

Sin duda, éste será un libro de referencia para futuros estudios sobre la violencia contra las mujeres, entendiéndola como una realidad compleja que debe ser abordada desde una perspectiva interdisciplinaria y explorando las condiciones sociopolíticas, culturales y económicas en los que se produce y se desarrolla.

Introducción

**LAS RESISTENCIAS
NUESTRAS
DE CADA DÍA**

*Subversiones cotidianas
a las violencias simbólicas y materiales*

Eduarne Larracoechea

docente del Programa de
Maestría en Perspectivas de Género y Desarrollo

y

Ana Victoria Portocarrero

coordinadora del Programa de
Maestría en Perspectivas de Género y Desarrollo

Subvertir, del latín *subvertere*, es definido por la Real Academia Española como trastornar o alterar algo, especialmente el orden establecido. Los feminismos tienen una clara pretensión de subversión, de transformar el *statu quo* y de construir nuevas realidades. Los textos que ofrece esta compilación parten de esta voluntad transformadora de los feminismos para recoger las experiencias de resistencia y subversión de varios grupos sociales en función de espacios de mayor justicia material y simbólica. Cada una de las siete historias que nos comparten los y las autoras dan cuenta de esos esfuerzos cotidianos, a veces individuales y espontáneos, y a veces más colectivos y organizados, por resignificar las experiencias de vida y por incidir en cambios a nivel estructural que permitan lo que, en palabras de Amaia Pérez Orozco (2014), sea “una vida que merezca la pena ser vivida”. Estos textos no solo documentan y analizan historias de resistencia y subversión, sino que, en sí mismos, cada uno de los capítulos de este libro es un ejercicio para subvertir el mundo que habitamos, ampliando voces y acercando la academia al activismo y viceversa.

Las resistencias nuestras de cada día: Subversiones cotidianas a las violencias simbólicas y materiales surge del esfuerzo de nueve personas que participaron en el Programa de Maestría en Perspectivas de Género y Desarrollo (2013-2015), ofrecido por el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad Centroamericana (UCA). Los textos se basan en los trabajos de investigación final presentados como forma de culminación de estudios, mismos que nos llevan a distintas comunidades de este país y a las historias y experiencias de resistencia de muchas mujeres y hombres en su afán por

construirse mejores futuros. Dos de los textos contaron con la coautoría de las respectivas tutoras de tesis.

La compilación, que cuenta con el apoyo del Fondo de Población de las Naciones Unidas (Unfpa) y con el trabajo editorial de las investigadoras Ana Victoria Portocarrero y Edurne Larracoechea, tiene como objetivo divulgar los esfuerzos investigativos de los programas de posgrado de la UCA, a fin de ofrecer reflexiones actuales a temas de profundo interés para nuestro país, en este caso, los relativos a las resistencias que desde una mirada feminista se tejen día a día en nuestro entorno para contestar a sistemas materiales y simbólicos que excluyen y marginalizan vidas, cuerpos y saberes.

Los siete capítulos parten de las miradas de ocho autoras y un autor, pero son realmente el producto de un trabajo colectivo, en el que otras y otros maestrantes, los tutores y tutoras, y sobre todo las personas cuyas historias se reflejan en estas páginas, aportaron durante meses. Este trabajo es, por lo tanto, el fruto del esfuerzo de muchas personas que desde 2013 se propusieron ahondar en la comprensión de los fenómenos que reproducen la desigualdad de género y se dispusieron a contribuir con análisis novedosos a abrir posibilidades de cambio. Es necesario, por ende, agradecer el trabajo del grupo de maestrantes de la Tercera Edición de la Maestría en Perspectivas de Género y Desarrollo y de las y los tutores, Amaia Pérez Orozco, Camilo Antillón, Edurne Larracoechea, Jessica Martínez, Margarita Quintanilla y Noemi Gonda, y de cada una de las personas que compartió su tiempo y experiencias de vida con las autoras.

Con el libro pretendemos instar a cerrar las a veces abismales brechas entre la academia y las experiencias de los espacios de transformación social, organizados o no. Queremos acercar a la academia esas resistencias cotidianas, los saberes y teoría que construyen las vidas y experiencias de las personas y colectivos, así como acercar las reflexiones y teorías que se discuten en los salones académicos a los espacios de acción que diariamente subvierten el (des)orden establecido.

RESISTENCIAS EN AMÉRICA LATINA

A lo largo de los capítulos que integran esta compilación, identificamos un concepto central: la(s) resistencia(s). Desde distintas miradas y acercamientos teóricos, con estudios de caso que examinan realidades muy diversas, con referencia explícita a este concepto en unas ocasiones y en otras no, todos los casos que se analizan en este libro pueden leerse como estudios sobre formas de resistencia. Resistencia entendida como organización; resistencia como lucha simbólica por la resignificación de los estereotipos bajo los que se encasilla a las mujeres y a los hombres; resistencia al modelo capitalista de vida y de desarrollo, que privilegia el capital sobre la vida; y, como punto de partida epistemológico, resistencia a las teorías dominantes y a los modos y lugares de creación de pensamiento y conocimiento.

Resistencia entendida como organización; resistencia como lucha simbólica por la resignificación de los estereotipos bajo los que se encasilla a las mujeres y a los hombres; resistencia al modelo capitalista de vida y de desarrollo, que privilegia el

capital sobre la vida; y, como punto de partida epistemológico, resistencia a las teorías dominantes y a los modos y lugares de creación de pensamiento y conocimiento.

Puesto que identificamos las resistencias como el eje transversal que atraviesa este libro, antes de presentar cada uno de los capítulos, es necesario que nos detengamos a examinar ese concepto. Y para hablar de resistencias, hay que empezar hablando de poder. El poder, según Foucault (1978), no es algo que se posee, sino que se ejerce; no está centralizado, sino que es disperso/difuso; no es sólo represivo, sino que también produce nuevas formas de deseo, objetos, relaciones y discursos. En otras palabras, Foucault plantea que el poder no puede ser entendido meramente como un modelo de dominación, como algo que tienen y usan ciertos individuos sobre los otros, con una única intención, estructura o ubicación.

En una de sus frases más conocidas, Foucault plantea, "donde hay poder, hay resistencia" (1978, p. 95). Esto implica que la resistencia es una característica permanente de la vida social, es inherente a esta. Así, poder y resistencia están íntimamente interrelacionados y son fenómenos que lxs sujetxs ejercemos de forma simultánea.

El concepto de resistencia ha sido de particular importancia en la literatura poscolonial, en la que se ha utilizado para referirse a las prácticas de los sujetos poscoloniales para ejercer resistencia ante el poder colonial, pero también es central a las corrientes posestructuralistas y su acercamiento al concepto de subjetividad (Lilja, 2009, p. 4). En la literatura, los conceptos de resistencia y poder suelen ir de la mano con los de cambio social y agencia.

En concreto, desde el feminismo decolonial latinoamericano, el concepto de resistencia ha estado en el centro de la discusión. En palabras de la feminista decolonial María Lugones (2003), se trata de “pensar sobre interacciones íntimas, cotidianas de resistencia a la diferencia colonial” (p. 106). Lugones se ubica explícitamente como “teórica de la resistencia” y clarifica que no concibe la resistencia como “fin o meta de la lucha política, sino más bien su comienzo, su posibilidad” (p. 109). Profundizando en su definición de resistencia, Lugones plantea que ésta es la “tensión entre la subjetificación (la formación/información del sujeto) y la subjetividad activa” (ibídem). De aquí Lugones propone el concepto de “subjetividad resistente”, una forma de resistencia que a menudo se expresa infra-políticamente y a la que se le suele negar “legitimidad, voz, sentido y visibilidad” (ibídem).

También desde el feminismo decolonial, Ochy Curiel (2007) hace un repaso histórico a los aportes del feminismo a la colonialidad, ubicando el concepto de resistencia en el centro de ese camino. Así, destaca el trabajo de las mujeres de color en Estados Unidos, como el de Cheryl Clarke (1988), quien ofrece un nuevo significado de la descolonización de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres, proponiendo el lesbianismo como un acto de resistencia. Además, Curiel (2007) también retoma los aportes de las mujeres “racializadas” de América Latina y el Caribe y afirma que, por ejemplo, gracias a la producción feminista en la región hoy contamos con estudios que muestran las diversas formas en que las mujeres se resistieron a la esclavitud. Otro ejemplo de resistencia latinoamericana que rescata Curiel es la campaña continental de resistencia indígena, negra y popular que se

llevó a cabo en 1992 frente a la conmemoración de los 500 años del llamado “descubrimiento de América”.

Además de ser clave para el feminismo decolonial, en América Latina y el Caribe el concepto de resistencia está en el centro tanto del accionar de los movimientos sociales como en el análisis de los mismos. Resistencia a regímenes dictatoriales, resistencia a macro-proyectos de desarrollo y resistencia feminista ante el Estado heteropatriarcal y colonial, son solo algunas de las luchas ubicadas desde este concepto que encontramos en nuestro continente.

UNA DIVERSIDAD DE RESISTENCIAS

Como muestran los capítulos de este libro, la(s) resistencia(s) es un concepto que sirve para describir una gran variedad de acciones y comportamientos. Desde la academia, se ha usado este concepto tanto para analizar revoluciones y movimientos sociales, como para examinar modos de vestir o peinarse como formas de resistencia cultural. Si la forma de resistencia más fácilmente identificable es material o física, y la identificamos con facilidad, por ejemplo, en los esfuerzos y acciones de los movimientos sociales, la resistencia también puede practicarse desde el habla, la forma de vestir y otros comportamientos simbólicos. Las resistencias —en plural, como aquí preferimos llamarlas— son diversas tanto en su forma de expresión (material-simbólica, individual-colectiva) como en su alcance (local-regional-global), en su meta (dirigidas a individuos, grupos y organizaciones, o instituciones y estructuras sociales) (Hollander y Einwohner, 2004, p. 536) o en su objetivo.

Hollander y Einwohner (2004), en un esfuerzo por sistematizar los estudios sobre resistencia, identifican que hay dos temas que están en el centro de la discusión sobre los distintos acercamientos al concepto: el reconocimiento y la intención. En relación a estas dos cuestiones, se preguntan: ¿es necesario que la resistencia sea reconocida por los otros como tal para que sea resistencia?; y ¿deben los sujetos de la resistencia ser conscientes de que se están resistiendo a ciertas formas de poder para que podamos hablar de resistencia?

Además de las formas de resistencia más visibles y reconocibles, como pueden ser las revoluciones o el mismo accionar de los movimientos sociales, en su trabajo sobre sociedades campesinas, James Scott (1985) introdujo los conceptos de formas cotidianas de resistencias y micro-política. Scott ve formas de resistencia en comportamientos diarios, como pueden ser la evasión, el fingir ignorancia o el sabotaje. En trabajos posteriores, Scott (2000) profundiza sobre este tema y plantea que los grupos subordinados producen un “discurso oculto” que representa una crítica del poder. Es allí donde se da su resistencia a la dominación y es por medio de este discurso que los grupos subordinados hacen política. Estas técnicas de resistencia de bajo perfil a menudo no son identificadas por los poderosos y eso ayuda a proteger a los oprimidos de la represión. En otras palabras, Scott plantea que los desposeídos utilizan formas de resistencia encubierta cuando el costo de desobedecer públicamente es muy alto.

Como destaca María Luisa Tarrés (2001): “La resistencia en el sentido de Scott, no se limita a la obtención de recursos materiales o políticos. Es una lucha en la que se disputan los significados en el campo de la cultura” (p. 858). Estas formas de

resistencia se pueden encontrar en leyendas populares, ciertos rituales, o en formas de ironía o mímica. Esta es la “infrapolítica”, la política invisible, a menudo ignorada por los estudiosos de la ciencia política, quienes han obviado la importancia de estas formas de resistencia que, a diferencia del accionar de los movimientos sociales, evitan la confrontación directa y toman formas encubiertas.

Buscando un ejemplo cercano, la historia de *El Güegüense* en Nicaragua sobre los indígenas nicaragüenses y los opresores españoles es un claro ejemplo de lo que Scott denomina formas cotidianas de resistencia y discurso oculto a través del humor y la burla. Esta historia es un buen ejemplo de cómo los oprimidos hacen uso de esas formas de resistencia cotidiana, utilizando formas disfrazadas de resistencia, para así evitar el castigo del opresor.

A partir del aporte de Scott, gran parte de los estudios en este campo se han centrado en estas formas cotidianas de resistencia. En los capítulos que componen esta compilación también encontramos varias muestras de formas de resistencia cotidiana, que desde el accionar diario buscan cuestionar ciertas expresiones de poder y desestabilizar el *statu quo*.

RESISTENCIA Y PODER

Para seguir profundizando sobre el concepto de resistencia(s) hay que seguir hablando de poder. Retomando el planteamiento de Foucault, al inicio de esta introducción argumentamos que resistencia y poder van de la mano. En primer lugar, la resistencia no existe en estado “puro”. Incluso cuando las personas o grupos ejercen resistencia al poder

puede que de forma simultánea apoyen las estructuras de dominio que necesitan resistir en un primer lugar (Hollander y Einwohner, 2004, p. 549). Es más, puede que ciertos actores cuestionen su posición en una estructura social, pero que no cuestionen la validez de dicha estructura. Como dice Leblanc (citado en Hollander y Einwohner, 2004), "las personas que resisten, después de todo, se mantienen dentro del sistema social que rechazan".

Asimismo, al analizar las resistencias es importante tener en cuenta que ni los que resisten ni los dominadores son actores monolíticos. La dicotomía entre dominadores y dominados ignora el hecho de que hay múltiples sistemas de jerarquía y que las personas pueden ser simultáneamente poderosas y desempoderadas en distintos sistemas de poder (Hollander y Einwohner, 2004, p. 550). De forma similar, Stellan Vinthagen y Mona Lilja (2007) comparten el planteamiento de que poder y resistencia no son fenómenos dicotómicos, contra lo que se suele implicar. Como resultado, estos autores plantean que todos somos a la vez sujetos y objetos de poder, así pues ejercemos poder y simultáneamente somos subordinados.

Esto es algo en lo que tanto la teoría de la interseccionalidad como las feministas postcoloniales y decoloniales han insistido repetidamente. Las personas estamos cruzadas por múltiples identidades, y éstas interactúan para dar pie a múltiples dimensiones de la opresión. Sin embargo, esta multiplicidad de identidades no debe ser entendida como una suma, sino como una combinación de identidades que se entrelazan, dando lugar a experiencias de subordinación-poder diferentes en cada persona. El patriarcado, el racismo, el heterosexismo y el clasismo, por ejemplo, son sistemas de poder que atraviesan

a todos los sujetos sociales de distinta forma y que los ubica de forma simultánea en el papel de opresor y subordinado.

Siguiendo con la discusión sobre la relación entre poder y resistencia, Lila Abu-Lughod (2011), con su estudio sobre las mujeres beduinas en Egipto, publicado originalmente en 1990, también critica la visión dicotómica de resistencia-poder. Además, la autora llama la atención sobre una tendencia en los estudios sobre resistencias a presentar una visión idealizada de la resistencia, que tiende a convertirla en una esencia y a vaciarla de su condición relacional. En sus propias palabras, y en un ejercicio de auto-crítica, Abu-Lughod (2011) plantea:

En mis primeros estudios, como en los de otras investigadoras, tal vez haya una tendencia a transmitir una visión romántica de la resistencia, a interpretar todas las formas de resistencia como signos de la ineficacia de los sistemas de poder y de la capacidad y creatividad del espíritu humano en su negativa a ser dominado. (pp. 181-182)

Abu-Lughod (2011) arguye que esta tendencia a romantizar e idealizar el estudio de la resistencia puede que nos lleve a centrarnos demasiado en explicar la resistencia y en encontrar "resistentes," alejándonos del tema realmente central: entender las dinámicas de poder. Por eso, la autora propone un cambio de perspectiva en la forma de entender la resistencia: "sugiero que deberíamos usar la resistencia como un *diagnóstico* del poder" (p. 182, cursiva en el original) considera. Este enfoque se centra en el vínculo dinámico entre poder y resistencia, a la vez que pretende romper en cierta medida la dicotomía poder-resistencia.

Además de *desromantizar* el estudio de las resistencias, Abu-Lughod (2011) se plantea otros dilemas de gran importancia para su análisis. Por ejemplo, la autora se pregunta: ¿cómo podemos reconocer ejercicios de resistencia por parte de las mujeres “sin atribuirles erróneamente formas de conciencia o políticas que no corresponden a sus experiencias —como una conciencia feminista o una política feminista”? (p. 193). Este dilema es de especial relevancia para los textos que conforman el presente libro, y desde luego debemos darle la atención que merece en futuros análisis sobre prácticas que, como investigadores e investigadoras, ubiquemos bajo el concepto de resistencia.

En su artículo, Abu-Lughod (2011) concluye ofreciendo algunas pistas sobre las implicaciones que tiene su propuesta para la investigación:

El problema de quienes hemos intuido que hay algo admirable en la resistencia es que hemos tendido a mirarla como una confirmación esperanzada del fracaso —o fracaso parcial— de los sistemas de opresión. Pero también me parece que respetamos la resistencia cotidiana, no sólo por defender la dignidad o el heroísmo de los resistentes, sino por dejar que sus prácticas nos enseñen las complejas relaciones existentes en las estructuras de poder que cambian a lo largo de la historia”. (p. 204)

Saba Mahmood (2004), en su libro sobre los movimientos de mujeres de fe en Egipto, retoma los planteamientos de Abu-Lughod y concuerda con ella en la necesidad de mover los marcos conceptuales más allá del binarismo resistencia/subordinación. Sin embargo, critica de Abu-Lughod que,

a pesar de cuestionar la adscripción a una “conciencia feminista” a personas para las cuales esta no es una categoría de referencia, no cuestione el vínculo que suele llevar implícito la mayor parte de la literatura entre resistencia y progresismo (p. 9). Para Mahmood, la tendencia a idealizar la resistencia que identifica Abu-Lughod va ligada a una tendencia a equiparar este concepto con acciones que buscan oponerse a las normas hegemónicas y que por lo tanto tienen por objetivo el cambio. Ejemplos de esta tendencia son más que evidentes y los encontramos en el artículo de Vinthagen y Lilja (2007) — un estado del arte del campo de estudios sobre resistencia—, en el que plantean que el concepto de resistencia va ligado al cambio social que tiene un efecto emancipador (o que busca tenerlo). Sin embargo, tal y como evidencian Hollander y Einwohner (2004, p. 536), este vínculo no es necesariamente cierto, ya que hay múltiples ejemplos de resistencia que se dan precisamente para impedir el cambio social, como es el caso del movimiento “pro-vida” en Nicaragua, que desde la perspectiva de Silke Heumann (2010), tiene las características de un movimiento social con metas conservadoras en lugar de progresistas.

Mahmood (2004) va más allá a la hora de problematizar el vínculo entre resistencia y oposición a la hegemonía. Ella plantea que análisis como el de Abu-Lughod no logran cuestionar la universalidad del deseo de ser libres de relaciones de subordinación —algo central en el pensamiento liberal y progresista— y en concreto, para las mujeres, de la dominación masculina (p. 10). Mahmood cuestiona la naturalización que se hace de la libertad como ideal social y, en el caso de los análisis feministas, argumenta que esto se debe a la naturaleza

prescriptiva y normativa que tiene el feminismo en cuanto a pretender cambiar la situación de las mujeres que identifica como oprimidas.

La autora (2004) sugiere que también en la teoría feminista postestructuralista, el sujeto político sigue siendo libertador y su agencia se sigue conceptualizando bajo el modelo binario de subordinación/resistencia (p. 14). Mahmood retoma los planteamientos de Judith Butler, quien, según la autora, cuestiona lo que ella llama un "modelo emancipador de la agencia". Por el contrario, Butler ubica la posibilidad de agencia dentro de las estructuras de poder. No hay posibilidad de "deshacer las normas" que sea independiente de "crear las normas", dice. Sin embargo, Mahmood le critica que a pesar de este planteamiento, en sus discusiones sobre la agencia tiende a centrarse en operaciones de poder que resignifican y subvierten las normas (p. 21).

Contraria a este modelo, Mahmood (2004) defiende que es esencial separar el concepto de agencia, y por lo tanto también el de resistencia, de objetivos progresistas y emancipadores. Si la capacidad para efectuar cambios en el mundo y en una misma es históricamente y culturalmente específica, plantea Mahmood, entonces el significado de la agencia no puede estar prefijado ni predefinido. Es más, añade la autora, la capacidad de agencia no solo se encuentra en los actos de resistencia a las normas hegemónicas, sino también en las múltiples formas en las que habitamos esas normas (p. 15). Y aquí volvemos de nuevo a la idea de que la resistencia no existe como fenómeno independiente y aislado, sino que las personas ejercemos actos de resistencia a la vez que reforzamos ciertas normas y además, en los múltiples ejes

de identidad que nos atraviesan, simultáneamente ejercemos poder y somos subordinadas. La pregunta con la que nos deja Mahmood es: ¿cómo interpretamos las estrategias de resistencia de mujeres que no tienen como fin último liberarse de lo que a juicio de feministas liberales sería la esclavitud patriarcal?

Lois McNay (1999) ofrece a través de su trabajo comparativo de la obra de Michel Foucault y Pierre Bourdieu, algunos elementos interesantes a considerar en relación al profundo cuestionamiento de Mahmood y a la mirada sobre las resistencias que estamos proponiendo en este libro.

La mirada de Bourdieu sobre las relaciones de poder y la resistencia, señala la autora, coincide con las ideas de Foucault sobre la estrecha relación entre dominación y resistencia, resaltando la posibilidad de influencia o afectación que tiene toda persona dominada sobre el medio que la domina. Para Bourdieu, en este sentido, se trata no de una antinomia entre dominación y resistencia, sino más bien de “libertades reguladas” (McNay, 1999, p. 104). Estas libertades reguladas se construyen a partir de las posiciones que ocupan las personas en el medio en que viven y están inmersas en relaciones de poder sobre las que se distribuyen ciertas formas de capital: económico, social, cultural y simbólico.

Estas ideas son profundamente relevantes para entender las resistencias, en tanto no se expresan de la misma manera en dependencia de la posición de las personas y de su acceso a diversos tipos de capital. Para ilustrar este punto, McNay (2004) recupera las ideas de Beverley Skeggs, quien en 1997

elaborase una interesante discusión sobre las formas en las que mujeres de distintos estratos económicos representan su feminidad. En su texto, Skeggs (1997, citada por McNay, 2005) señala que las mujeres de clase trabajadora viven una importante contradicción en relación a las ideas dominantes sobre la feminidad, en tanto los valores de ésta han sido contruidos históricamente a partir de nociones idealizadas de la condición de mujer burguesa. En este sentido, si la feminidad burguesa se define a partir de la elegancia, el refinamiento y el erotismo controlado, la feminidad de las mujeres de la clase trabajadora ha sido construida como el "otro" de tales normas, estereotipándolas como "comunes", "vulgares" y "sexualmente promiscuas". Skeggs sostiene entonces que las mujeres de clase trabajadora están constantemente negociando dichos estereotipos a través de la idea de "respetabilidad" que construyen a partir de la separación de los estereotipos femeninos atribuidos a la clase obrera. Hacen esto, por ejemplo, invirtiendo tiempo y dinero en sus cuerpos, ropa, casas, etc., para darle cierto valor simbólico a su posición de clase devaluada y vulnerable. Al mismo tiempo, sin embargo, estas mujeres se separan de valores y normas *clases medias* debido a una suerte de orgullo de clase (McNay, 2004, p. 186). Desde esta lógica, no se puede entender la forma en la que las mujeres expresan su feminidad, o en términos generales las maneras en las que resisten, sin entender la posición que ocupan en el espacio en que viven, su acceso a diferentes tipos de capital y la relación entre mujeres de acuerdo a lógicas que no son solo de género, sino también de clase, raza, etnicidad, entre otras.

ACERCÁNDONOS A NICARAGUA

Como mencionamos al inicio de esta introducción, en este libro se recogen siete estudios de caso que como editoras leemos como análisis de distintas formas de resistencia en el contexto nicaragüense. Sin embargo, es necesario mencionar que no todos los capítulos utilizan el concepto de resistencias. De hecho, tres de ellos (Hernández y Quintanilla, Romero y Solís) no lo utilizan explícitamente en sus análisis. A pesar de esto, creemos que también estos capítulos analizan las resistencias diarias de las personas por resignificar y transformar.

A continuación, se presentan las ideas centrales sobre las que gira este libro, dividido en tres secciones que nos introducen a resistencias particulares. La primera sección, *El trabajo sexual y la maternidad feminista: resignificando imaginarios de la mujer madre y la mujer puta*, comprende los capítulos a cargo de Milagros Romero y Bertha Massiel Sánchez. Milagros y Bertha Massiel presentan, respectivamente, las experiencias de mujeres que ejercen su maternidad desde el feminismo y las de trabajadoras sexuales organizadas, y nos plantean nuevas significaciones de los estereotipos e imaginarios que engloban estas dos experiencias aparentemente opuestas. La segunda sección, *Modelos de desarrollo y sistemas de cuidados: Miradas y propuestas desde la economía feminista*, comprende el texto de María Eugenia Gómez y Amaia Pérez Orozco y el de Teresa Pérez. Las autoras revisan el modelo de distribución y significación de los cuidados, en el primer caso, y el modelo de desarrollo extractivista, en el segundo, desde una mirada que propone poner la sostenibilidad de la vida en el centro del análisis. Finalmente, en la tercera sección

del libro, *Participación, organización y violencia de género: aprendizajes y retos para las ONG*, se presentan los textos de Mariela Bucardo, Marisol Hernández y Margarita Quintanilla, y Michael Solís, quienes nos ayudan a comprender elementos relativos a la participación y a la violencia basada en género, identificando los retos y aprendizajes de experiencias de trabajo con hombres, mujeres, jóvenes, niños y niñas en relación a estos temas.

EL TRABAJO SEXUAL Y LA MATERNIDAD FEMINISTA:

RESIGNIFICANDO IMAGINARIOS DE LA MUJER MADRE Y LA MUJER PUTA

Milagros Romero nos presenta en su texto una pregunta fascinante: ¿es posible pensar en maternidades feministas? Y si lo es, ¿cómo son? El capítulo hace un recorrido por lo que varias autoras conciben como “el pensamiento maternal”, estudiando las maneras en las que desde miradas patriarcales se ha construido dicho pensamiento como uno de los pilares de las relaciones desiguales entre hombres y mujeres, pero también de la identidad de las mujeres. Cuestionan las autoras estudiadas por Romero el binomio mujer-madre, cuestionamientos que desde la perspectiva de la autora han sido importantes dentro de la construcción del feminismo nicaragüense.

La mirada sobre la maternidad dentro del movimiento feminista del país, de acuerdo a Romero y varias de las mujeres entrevistadas por ella, ha estado sobre todo sesgada al tema del aborto, es decir, al derecho de las mujeres a tomar decisiones sobre sus cuerpos. Sin embargo, poco se ha discutido sobre el derecho a no ser madre, y menos aún sobre el derecho a serlo de una manera resignificada.

Desde las voces de nueve mujeres menores de 30 años, feministas y madres, Romero explora la controversial experiencia de vivir “otras maternidades”. Las jóvenes mujeres discuten con la autora los esfuerzos cotidianos por experimentar una maternidad que rompa con los mandatos sociales de la buena madre y el sacrificio absoluto y constante, en favor de maternidades divertidas, divergentes y con modelos de crianza que cuestionen el patriarcado. Sin embargo, señalan también la importancia de pensar desde el feminismo en “humanizar la maternidad”, en el sentido de ver la experiencia como un experimento de vida que no tiene todas las respuestas y que ni es perfecto ni debe juzgarse de manera rígida. Como expresa una de las entrevistadas, “el hecho de ser feminista no significa que tengas claras todas las cosas [...] En ese aprendizaje también estoy aprendiendo yo, porque no hay mayor reto que compartir tus reflexiones con una persona de cuatro años”.

Para la autora, es hora de romper el silencio sobre la maternidad y de “no apostar a la construcción de ideales maternos, que terminan asemejándose a los que el patriarcado ha impuesto”, optando más bien por la construcción de la maternidad desde los propios deseos y experiencias de las mujeres feministas.

Este mismo llamado a partir de las experiencias de las mujeres para resignificar sus vivencias, hace Bertha Massiel Sánchez en el capítulo *El trabajo sexual en Nicaragua: De la opresión cotidiana a la resistencia ciudadana*, en donde nos plantea un debate antiquísimo y no resuelto dentro del feminismo, el que gira en torno al ejercicio de la prostitución o trabajo sexual. El término usado para denominar esta práctica resume parte clave del debate. Para las abolicionistas, la prostitución no es

más que la máxima representación del control del cuerpo de las mujeres por parte de los hombres en el sistema patriarcal. Mientras que las feministas pro sexo defienden la posibilidad de releer este fenómeno desde la autonomía de las mujeres y su capacidad de apropiarse de sus cuerpos y de decidir de manera razonada sobre el ejercicio de su sexualidad.

Sánchez se ubica en esta segunda postura y analiza el proceso de organización de dos espacios de trabajadoras sexuales nicaragüenses: Las Golondrinas y Girasoles. La postura de Sánchez no surge del vacío, sino de la escucha de las expresiones, opiniones y vivencias de estas mujeres, quienes reivindican su derecho a ejercer el trabajo sexual y a gozar de los mismos beneficios y derechos que tienen trabajadoras y trabajadores de otros sectores. Pero además, estas mujeres organizadas demandan romper con los estigmas que sobre su trabajo existen, lo cual implica, plantea Sánchez, cuestionar de manera profunda la moral sexual dominante en nuestra sociedad, así como las normas, castigos y beneficios que sobre esta moral sexual se determinan socialmente.

A través de la historia organizativa de las trabajadoras sexuales nicaragüenses, Sánchez nos introduce al concepto de María Lugones sobre la subjetividad resistente. En palabras de la autora (2003), este concepto plantea que "además de reconocer las múltiples opresiones simultáneas de los grupos más excluidos, es indispensable el reconocimiento de la capacidad de resistir y hacer frente a las condiciones que les rodean", y enfatiza que esto evita lo que Lugones señala como la negación de la legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad de las demandas de estas subjetividades resistentes.

El capítulo de Sánchez nos previene, a muchos niveles, de la tendencia a trabajar con mujeres que ejercen el trabajo sexual desde una perspectiva desempoderante y de tutelaje. La autora nos invita entonces, a partir de las miradas y experiencias de las trabajadoras sexuales, a escuchar y dialogar de manera horizontal y a reconocer las intersecciones que definen la capacidad de acción de cada mujer. Esto, para evitar a toda costa trabajar desde enfoques victimizantes, como los que, según señala Ymogene Omier, trabajadora sexual organizada, primaron en una ONG en la que fue "atendida". "Estuve en una ONG y ahí me tenían como una pobre trabajadora sexual [...] Yo llegué y estuve diez años en esa organización, pero nunca nos tomaron en cuenta nuestras habilidades, nuestros conocimientos; nunca nos dieron oportunidades de crecer, de fortalecernos, sino que solo nos daban a hacer manualidades". Nos preguntamos con Sánchez: ¿es que acaso estos abordajes no son una forma más de negación de las mujeres y de invisibilización de sus resistencias, propias del patriarcado que buscamos subvertir?

MODELOS DE DESARROLLO Y SISTEMAS DE CUIDADOS:

MIRADAS Y PROPUESTAS DESDE LA ECONOMÍA FEMINISTA

"A mí no me gusta estar de balde", dice doña Rita, una de las mujeres cuya historia nos cuentan Geni Gómez y Amaia Pérez Orozco. Para doña Rita, así como para muchas otras mujeres que aparecen en el capítulo a cargo de Geni y Amaia, el descanso no es parte de su menú de opciones para el día.

El capítulo presenta las vidas de doña Rita, doña Ana, doña Ester, doña Reyna y doña Esperanza y de sus familias, para

comprender las lógicas y dinámicas alrededor del tema de los cuidados que circulan en estos espacios. Los cuidados, nos dicen las autoras, no solo están privatizados sino también feminizados, lo cual nos muestra que es en éstos, y en específico en las manos de las mujeres, donde se cierra el ciclo económico.

¿Cuáles son las líneas de fuga que apuntan las mujeres en la forma en que resuelven día a día los cuidados, aquéllas de las que el movimiento feminista y de mujeres puede aprender?, se preguntan las autoras. El capítulo nos va mostrando dichas líneas de fuga pero también las lógicas opresoras que enfrentan a diario las protagonistas del texto. Lógicas que invisibilizan la interdependencia humana, la importancia del cuidado y, sobre todo, el costo que implica para las mujeres hacerse cargo casi exclusivamente del mismo. Es así pues, que las mujeres destinan muchísimo tiempo, no solo al trabajo físico que implican las tareas de cuidado, sino además a “pensar” en las necesidades de su familia, organizar quién hace qué cosas en el hogar, conocer los gustos y necesidades de cada quien, preocuparse por el bienestar de cada persona y de su futuro, resolver situaciones de conflicto e, incluso, apoyar emocionalmente al resto de integrantes del hogar. Esto, sin dejar a un lado las actividades que generan ingresos y ahorros al espacio familiar.

De las historias estudiadas, las autoras cuestionan las líneas divisorias que se han erigido alrededor del trabajo productivo y el trabajo reproductivo, preguntándose por ejemplo ¿cómo y por qué establecer una línea divisoria entre comprar alimentos en el mercado y cultivarlos en el patio, o entre acarrear agua y lavar los trastes? Preguntas estas que nos

invitan a reflexionar profundamente sobre hasta qué punto en la academia usamos estas divisiones analíticas separadas de la vida real de las personas y sobre cómo podemos acercarnos mejor a sus realidades.

Por su parte, *Resistencia comunitaria frente al extractivismo desde la mirada feminista: el caso de Rancho Grande, Nicaragua*, el capítulo elaborado por Teresa Pérez, nos introduce en el conflicto “capital-vida” desde las vivencias de los y las pobladoras de Rancho Grande. El texto analiza de manera cuidadosa las implicaciones que tiene en la vida de la gente la instauración de un modelo de desarrollo basado en el extractivismo, en donde la minería no solamente produce violencia hacia el mundo natural, sino además reproduce y fortalece relaciones de género desiguales.

Pérez encuentra al menos dos elementos clave en su análisis feminista de la actividad minera en Rancho Grande. Por un lado, al revisar los impactos de la minería, señala cómo los cuerpos de los hombres son los que asumen los trabajos físicos propios de la actividad, incluso poniendo en riesgo su vida —un elemento clave de la masculinidad hegemónica—; pero son los cuerpos de las mujeres, argumenta, los que se llevan la peor parte. Son las mujeres quienes atienden las necesidades de salud que emergen a partir de estos proyectos, quienes pierden los a veces escasos medios de vida que dependen de la diversidad medioambiental y quienes ven trastocadas dinámicas de economía popular y comunitaria que se pierden a partir de la instauración de un medio de empleo único, entre otros elementos. Siendo la minería una actividad masculinizada, y volviéndose ésta el único medio de vida de las comunidades, las mujeres

pierden las pocas fuentes de ingreso que antes tenían a su disposición, quedando más dependientes de los hombres.

El segundo elemento tiene que ver con la necesidad de procesos colectivos articulados que permitan un ejercicio de resistencia eficaz frente a las ideas individualistas del mercado capitalista. Los hallazgos de Pérez sostienen su propuesta de que “la resistencia comunitaria es capaz de enfrentar y paralizar estos megaproyectos si cuenta con organización, independencia de partidos políticos, alianzas con todo tipo de organizaciones sociales y el apoyo del Estado. Sólo así se pueden equilibrar las fuerzas en la lucha por la defensa del territorio dentro de un sistema económico y social donde el poder de las empresas transnacionales supera a veces el de los propios Gobiernos”.

En este sentido, la economía feminista nos permite identificar cómo el modelo de desarrollo neoliberal, y el poder cada vez más desmedido del capital, produce relaciones sociales generizadas no solo a nivel de los individuos, sino entre los grandes poderes que definen la vida de una región. Podríamos pensar en el Estado como un ente feminizado, en el sentido de servir al capital extranjero como organizador de la “casa” para el desarrollo de proyectos que no benefician a la mayoría de la población sino únicamente a los dueños del capital. Pero podríamos también imaginar el Estado en el rol que, desde la filosofía de la economía feminista, han desarrollado mayormente las mujeres y al que deberíamos apuntar todos y todas de manera compartida: el de sostener la vida. La detención del Proyecto Pavón apunta a este rol que, como indica Teresa, la mayor parte de la población aplaude y espera no cambie por las presiones de la empresa.

PARTICIPACIÓN, ORGANIZACIÓN Y VIOLENCIA DE GÉNERO:

APRENDIZAJES Y RETOS PARA LAS ONG

El capítulo a cargo de Mariela Bucardo nos presenta al “mico”, un hombre-mono que se les sube encima a las chavalas cuando éstas aún son vírgenes, y las viola. La violación es escondida por la comunidad, sostiene Mariela, a través de la invención de este personaje que se convierte en animal, es decir, que supuestamente no tiene dominio de sí a la hora de cometer sus fechorías.

Nos habla también Mariela de las chavalas jóvenes a las que se las llevan los hombres, o que se van con ellos, para empezar familias a temprana edad, escapando en ocasiones de la violencia en sus hogares y de las condiciones de pobreza y falta de estudios que les cierran las puertas a otro futuro. El nuevo hogar, sin embargo, no es muy distinto del anterior, y la violencia y responsabilidades de cuidado acompañan a las chavalas hasta su nueva casa. Lo que Mariela teje a través de las entrevistas con jóvenes organizadas de las comunidades de Samulalí 1, Samulalí 2 y San Martín, del municipio de Matagalpa, es un entramado de relaciones desiguales de poder en donde lo comunitario/indígena, la pobreza, la edad y el ser mujer representa un entramado de relaciones de poder desiguales que disminuyen significativamente la capacidad de las jóvenes mujeres de imaginar y construir un futuro distinto.

Sin embargo, en las voces de las jóvenes entrevistadas también se identifican diversas estrategias de resistencia. Por un lado, las jóvenes resisten culturalmente al cuestionar el mito del “mico” y llaman a las cosas por su nombre, develando las prácticas

de violación e incesto que cotidianamente viven las mujeres. El que sean ellas, y nos sus familiares o la comunidad en general, quienes hagan este cuestionamiento, demuestra cómo desde su ser mujer y joven revierten el adultocentrismo y el patriarcado, y proponen una manera distinta de comprender la violación, y sobre todo de cuestionarla. La lucha por los significados no es poca cosa, sobre todo considerando la situación de exclusión que viven ellas, en comparación con hombres y mujeres adultas de sus comunidades.

Una segunda e importante resistencia es la organización de estas jóvenes en espacios feministas. Esta participación, a juicio de Bucardo, es absolutamente vital para ellas, pues se vuelve no solo una manera de trabajar estratégicamente sobre los cambios a futuro que desean, sino además un escape temporal del espacio doméstico, pues a pesar de todas las restricciones que viven, algunas obtienen permiso para asistir a sus reuniones, socializar, compartir, divertirse y olvidarse por un rato de echar tortillas.

Por su parte, Marisol Hernández, en coautoría con Margarita Quintanilla, explora el tema de la participación de niños, niñas y adolescentes en procesos de cambio para mejorar sus vidas. A partir de sistematizar el trabajo del Centro de Servicios Educativos en Salud y Medio Ambiente (Cesema) en torno a la experiencia *Construyendo una cultura de afectividad, equidad y respeto hacia niñas, niños y adolescentes*, Hernández y Quintanilla construyen y discuten un marco conceptual sobre participación infantil y juvenil y violencia basada en género, que ofrece una mirada integral y novedosa a la acción comunitaria desde este grupo poblacional.

Uno de los argumentos clave sobre el cual elaboran las autoras sostiene que para lograr cambios más profundos e integrales en la prevención de la violencia basada en género hacia niñas y adolescentes, se requiere fortalecer no solo las capacidades a nivel personal, sino además crear condiciones en el entorno familiar y comunitario para potenciar la participación de forma colectiva. Este planteamiento abona al trabajo que sobre participación y empoderamiento se viene realizando en los círculos académicos y de intervención comunitaria, en el sentido de visibilizar la relevancia de trabajar los temas de violencia desde las miradas de los y las niñas, pero involucrando al espacio familiar y comunitario, lo cual cuestiona la mayoría de los enfoques de empoderamiento basados en una mirada individualista y lineal del cambio.

El texto ofrece interesantes reflexiones sobre elementos a considerar para facilitar la participación de grupos que tradicionalmente son excluidos de espacios de toma de decisiones, aportando a las teorías tradicionales sobre participación, elementos relativos al género, pero también a la edad, reparando en las concepciones epistemológicas que tenemos de ésta.

Cerrando esta sección y el libro, encontramos el capítulo de Michael Solís, quien analiza los discursos sobre la homosexualidad de hombres jóvenes y adultos del barrio Jorge Dimitrov, de la ciudad de Managua, y de tres comunidades de San Ramón, en el departamento de Matagalpa, que formaron parte de estrategias y programas para combatir la violencia basada en género (VBG) con el Centro Cultural Batahola Norte (CCBN), en el Jorge Dimitrov, y el Cesesma en San Ramón.

Solís nos sumerge en las mentes y vivencias de estos hombres para hacernos ver que es urgente integrar de manera más directa el trabajo sobre homofobia en las estrategias de prevención de la violencia basada en género. Argumenta Michael que esto es importante, no solo por el efecto nocivo que la homofobia tiene hacia hombres y mujeres homosexuales y lesbianas, sino además porque la homofobia es parte de una ideología más amplia de desvalorización de lo femenino y de lo “anormal”, instaurada en normas sociales que restringen las experiencias de vida de las personas.

El texto de Solís hace un aporte interesante al enfoque de derechos, señalando que no basta con trabajar un discurso de derechos si no se cuestiona la base de las jerarquías de género y sexuales, pues lo que encuentra en los discursos es que, aún aquellos hombres que se mostraron más abiertos a la homosexualidad, lo hacían desde una postura de tolerancia a lo diferente y no necesariamente de aceptación y respeto profundo a la diversidad sexual. Por otro lado, el texto nos sugiere la necesidad de reconocer el rol que juegan el discurso médico y/o el religioso en la construcción de las masculinidades, y en general en la vida de los hombres, y propone que las intervenciones no pueden utilizar la lógica de contraponer discursos —por ejemplo, el religioso al de derechos—, sino de resignificarlos e integrarlos.

CONCLUSIONES

Leer los textos de este libro nos posiciona frente a varios retos en relación a la acción feminista y a la investigación. En estas conclusiones queremos referirnos a ellos, y plantear estas lecturas como puertas de entrada a una discusión larga sobre

los mismos, en la que esperamos podamos seguir dialogando de la mano los movimientos sociales y la academia.

Un primer elemento a destacar es la necesidad que tiene la acción feminista de comprender problemáticas estructurales en su relación con los espacios individuales y subjetivos, sumergiéndose en campos de trabajo no tradicionales para el feminismo nicaragüense: uno de estos, la economía. A pesar de que diariamente hacemos economía, y que las estructuras económicas tienen impactos severos en las relaciones de género, desde la acción movimientista, salvo pocas excepciones, la integración de feministas en las discusiones sobre los modelos económicos, por ejemplo, ha sido mucho menor que en otras temáticas, como los derechos sexuales y reproductivos o la violencia. Los textos nos invitan a introducirnos en esos espacios tradicionalmente masculinos, para hacer aportes más radicales a las lógicas con las que se teoriza y se vive la economía.

La propuesta que hace la economía feminista de la ruptura, que retoman en sus textos Teresa Pérez, Geni Gómez y Amaia Pérez Orozco, permite no solo comprender mejor cómo es que funciona la economía actualmente y las implicaciones que eso tiene en las vidas de las personas, sino además nos da la oportunidad de imaginar otros futuros. Esto pasa por hacernos preguntas profundas que rara vez nos hacemos en las aulas de economía, o en las estructuras desde donde se define la política económica. Por ejemplo: ¿Qué tipo de vida realmente merece ser vivida? ¿Cómo facilitamos el que esta vida se desarrolle? Estas preguntas nos invitan a cuestionar de manera profunda la lógica desde la que organizamos la

economía, centrando lo vital y descentrando lo instrumental y obstaculizante.

El modelo económico dominante, con sus lógicas extractivistas y la división sexual del trabajo que lo sostiene, no sólo no facilita la vida, sino que la obstaculiza o la mata. Desde estas lógicas de acumulación, tanto las personas como el medio natural se vuelven instrumentos y no fines en sí mismos. La economía es, por ende, un espacio de transformación estratégico, urgente, y que permitiría al movimiento feminista identificar y profundizar sus vínculos con otros movimientos sociales.

El segundo reto que nos gustaría señalar es el de profundizar la discusión sobre los significados y materialidades relacionadas con el mundo de los cuidados. El texto de Geni Gómez y Amaia Pérez Orozco nos muestra la carencia de debate profundo sobre este tema dentro de los espacios feministas. Esto puede responder a varios factores, entre otros, a que históricamente el feminismo liberal ha reivindicado la autonomía de las mujeres y su ocupación de espacios públicos como bandera de lucha, señalando, con razón, que la división sexual del trabajo deja casi exclusivamente en manos de las mujeres las tareas de cuidado y limita las posibilidades de desarrollo de éstas. Bajo esta lógica, la inserción de las mujeres a los espacios políticos, laborales, académicos, ha sido planteada como una estrategia y un fin del empoderamiento de este grupo.

Sin embargo, esta lógica y estrategia han desvalorizado aún más el trabajo de cuidados, mismo que se evita y se traslada a otras mujeres de estratos económicos más bajos. Lo que proponemos es entonces abrir la discusión sobre los cuidados desde otras miradas revalorizadoras, como las que plantea

la economía feminista de la ruptura, con el fin de visibilizar los aportes que las mujeres hacen a la sostenibilidad de la vida día con día, pero también para empujar la democratización de los trabajos de cuidados entre hombres y mujeres, considerando las dimensiones étnicas, de clase, y otros ejes de diferenciación que juegan un rol importante en la distribución desigual de los mismos. Por otro lado, estas miradas donde el centro de la ecuación es justamente la sostenibilidad de la vida, y donde esa vida es responsabilidad de todos y todas y no solo de las mujeres, hacen un fuerte llamado a la facilitación por parte del Estado de las condiciones necesarias para que estos procesos se desarrollen. Contraria entonces a la lógica neoliberal de reducir el rol de Estado en los temas sociales, una discusión profunda sobre los cuidados apuntará a la recuperación del Estado como facilitador de la vida.

Un tercer reto se relaciona con el reconocimiento de la capacidad de agencia de las mujeres, aun cuando las acciones de éstas no se correspondan con nuestra concepción del cambio o la libertad. Los textos de Milagros Romero y Bertha Massiel Sánchez nos invitan a dialogar con mujeres cuyas experiencias de vida podrían, de manera simplista, categorizarse como opresivas. El debate sobre el trabajo sexual y sobre la maternidad necesita más espacio en el movimiento feminista. Si se puede o no pensar en maternidades y trabajo sexual feministas, no es una pregunta que podamos responder desde espacios ajenos a esas experiencias, sino justamente en diálogo con quienes viven estas realidades. Reconocer entonces que hay mujeres feministas que deciden tener hijos/as y criarlos/as desde nuevas lógicas, así como que hay mujeres que eligen el ejercicio del trabajo sexual, implica

no solo abrírnos a esos saberes y experiencias situadas para comprender mejor las propuestas de estas mujeres, sino sobre todo reconocerles su capacidad de tomar decisiones razonadas y propias.

Vinculado con el anterior, el cuarto reto se relaciona con el trabajo sobre género y sexualidad que se hace desde las organizaciones, los movimientos, agencias o academia. ¿Hasta dónde, al trabajar estos temas, estamos revisando nuestra propia moral sexual? ¿Hasta dónde estamos invisibilizando temas que podrían ser detonantes de un cuestionamiento más profundo del orden de género y sexual que rige nuestra sociedad y que produce profundas exclusiones? Tenemos pendiente la tarea de revisar nuestras ideas sobre “la normalidad” y sobre “lo correcto” en relación a la sexualidad, si queremos empujar cambios más radicales en torno, por ejemplo, al tema de la violencia basada en género. Esto implica realizar un fuerte llamado de atención al discurso de derechos entendidos desde la tolerancia, y proponer más bien la apreciación y comprensión de la diferencia. Los discursos dominantes sobre lo normal y correcto en estos temas justifican el ejercicio de la violencia no solo hacia las mujeres en general, sino también hacia personas cuya sexualidad no calza totalmente con las normas dominantes y que se enfrentan al sistema de premios y castigos en torno a su comportamiento sexual. Desmontar dichos premios y castigos pasa por cuestionar lo natural, es decir, sacar del escenario de la naturaleza el ámbito de la sexualidad, y en lugar de verla como un tema médico o psicológico, construir un discurso socio-constructivista que no solo demuestre cómo en sociedad vamos generando estas lógicas de normalidad y anormalidad sexual, sino que las

cuestione y reinvente. En palabras de la antropóloga Gayle Rubin (1984):

A todos nos concierne evitar más barbarismo y alentar la creatividad erótica. Aquellos que se consideran progresistas deben examinar sus preconcepciones. Poner al día su educación sexual y familiarizarse con la existencia y funcionamiento de una jerarquía sexual. Es momento ya de reconocer las dimensiones políticas de la vida erótica. (p. 171)

Al inicio de esta introducción planteamos que este libro en sí mismo representa un ejemplo de lo que se busca estudiar: subversión y resistencia. La academia feminista de por sí constituye un acto de ambas cosas: cuestionando el *statu quo* académico; derribando la frontera que separa lo que es conocimiento “válido” del “inválido”; y subvirtiendo los límites de los temas que son o no de interés para la academia, de quiénes son lxs sujetxs que construyen conocimiento y de cómo este se construye. Por esto, argumentamos que por el hecho de posicionarse desde los feminismos, los capítulos aquí compilados son un acto de resistencia y subversión a la producción de conocimiento académica hegemónica. En este sentido, este libro quiere ubicarse como un esfuerzo para promover lo que se ha venido a llamar como “justicia epistemológica” en el ámbito de la producción y aproximación al conocimiento, resistiendo a las formas hegemónicas y reconocidas de construirlo. Preguntas como ¿desde dónde hablamos?, ¿qué voces reconocemos? y ¿por qué priorizamos el estudio de ciertos fenómenos, realidades y vidas frente a otros?, deben seguir siendo exploradas.

Finalmente, para un acercamiento al fenómeno de la resistencia que recoja toda su complejidad, un quinto reto que este libro nos presenta es el de seguir pensando sobre algunos dilemas que nos plantea la literatura. En primer lugar, retomando el cuestionamiento que hace Abu-Lughod (2011), debemos repensar nuestras prácticas académicas en cuanto a utilizar el concepto de resistencia para analizar prácticas que sus protagonistas no asumen como tales. En segundo lugar, si entendemos la resistencia como un fenómeno simultáneo y en cierta forma un continuo de las relaciones de poder, y nos alejamos de la percepción dicotómica de poder-resistencia, es importante que nos demos a la tarea de reflexionar sobre el cuestionamiento que nos hace Saba Mahmood (2004) en cuanto a la naturalización que se ha hecho en gran parte de las ciencias sociales, y en particular desde el feminismo, de la vinculación entre resistencia y oposición a las normas hegemónicas. Pensar en las resistencias como una serie de acciones o prácticas que tienen como fin el cambio social, presupone cierto contenido prefijado a la agencia de las personas. Sin embargo, si como plantea Mahmood, desvinculamos resistencia de objetivos progresistas y emancipadores, ¿no deberíamos también desvincular este concepto del de subversión?

Por último, y pensando en futuras investigaciones, incorporar el concepto de "vulnerabilidades" al estudio de las resistencias cotidianas puede ayudarnos a seguir profundizando sobre las mismas. Retomando las palabras de Judith Butler (2014), si entendemos que "la vulnerabilidad, entendida como una exposición deliberada ante el poder, es parte del mismo significado de la resistencia política" (p. 11), podemos utilizar

un nuevo referente simbólico muy poderoso para ubicarnos en nuestro accionar. Cerramos con las palabras de Butler (2014), que nos invitan a pensar precisamente en la vulnerabilidad como herramienta esencial para la resistencia:

Parece que sin ser capaces de pensar en la vulnerabilidad, no podemos pensar en la resistencia y, al pensar en la resistencia ya estamos empezando a dismantelar la resistencia a la vulnerabilidad con el fin, precisamente, de resistir. (p. 18)

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila (2011). La resistencia idealizada: trazando las transformaciones del poder a través de las mujeres beduinas. En Montserrat Cañedo y Aurora Marquina (Eds.), *Antropología Política. Temas contemporáneos*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.
- Butler, Judith (2014). Repensar la vulnerabilidad y la resistencia. En *XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas* (p. 18). Alcalá de Henares, España: Departamento de Historia y Filosofía, Universidad de Alcalá, Instituto Franklin – UAH y Asociación Internacional de Filósofas.
- Clarke, Cheryl (1988). El lesbianismo, un acto de resistencia. En Cherríe Morraga y Ana Castillo (eds.), *Este puente es mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco, California, EE UU: Ism press.
- Curiel, Ochy (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En *Nómadas*, (26).
- Foucault, Michel (1978). *The History of Sexuality. Vol. 1: An Introduction* (p. 95). Nueva York, NY, EEUU: Random House.
- Heumann, Silke (2010). *Sexual Politics and Regime Transition: Understanding the Struggle around Gender and Sexuality in post-revolutionary Nicaragua* (Tesis doctoral). Amsterdam Institute for Social Science Research, Universidad de Amsterdam, Amsterdam.

- Hollander, Jocelyn, y Einwohner, Rachel (2004). Conceptualizing Resistance. En *Sociol Forum*, 19(4), 533-554. [dx.doi.org/10.1007/s11206-004-0694-5](https://doi.org/10.1007/s11206-004-0694-5)
- Lilja, Mona (2009). Theorizing Resistance: Mapping, Concretism and Universalism. En *Resistance Studies Magazine*, (Vol. 1), 4.
- Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 106 y 109.
- Mahmood, Saba (2004). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, Nueva Jersey, EEUU: Princeton University Press.
- McNay, Lois (1999). Gender, Habitus and the Field. Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity. En *Theory, Culture and Society*, (16:1), 95-117.
- ____ (2004). Agency and experience: gender as a lived relation. En *The Sociological Review*, 52, 173-190. [dx.doi.org/10.1111/j.1467-954x.2005.00530.x](https://doi.org/10.1111/j.1467-954x.2005.00530.x)
- Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Rubin, Gayle (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En Carole Vance (Ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (p. 171). Boston, Massachusetts, EEUU: Routledge & K. Paul.

Scott, James (1985). *Weapons of the weak, everyday forms of resistance*. New Haven, Connecticut, EEUU: Yale University Press.

____ (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México DF: Era.

Tarrés, María Luisa (2001). Reseña de "Los dominados y el arte de la resistencia" de James Scott. En *Estudios Sociológicos*, XIX(3), 858.

Vinhagen, Stellan y Mona Lilja (2007). The State of Resistance Studies. Ponencia presentada en *European Sociologist Association Conference*, Glasgow, Scotland, 3-6 de septiembre de 2007.



Sección I

EL TRABAJO SEXUAL Y LA MATERNIDAD FEMINISTA

**Resignificando
imaginarios de
la mujer madre
y la mujer puta**

CAPÍTULO I

MATERNIDADES FEMINISTAS

Experiencias y reflexiones en construcción



MILAGROS ROMERO MEZA

Comunicadora social feminista. Originaria de El Viejo, Chinandega, de donde salí con 17 años para estudiar comunicación social en la UCA. Desde la adolescencia he sido voluntaria y he laborado en organizaciones que trabajan a favor de la igualdad. En ese camino, me encontré con el feminismo y descubrí la fuerza que tiene la colectividad de las mujeres para cambiar las desigualdades, por eso estudié la maestría en Perspectiva de Género y Desarrollo. Esto me ha llevado a ser una profesional comprometida con la transformación social y a aplicar mis conocimientos en comunicación a favor de los derechos humanos en especial los derechos de las mujeres.

Las concepciones sobre la maternidad han sido construidas por el patriarcado en muchas culturas. Son los poderes provenientes del Estado, las instituciones religiosas, las familias, etc. quienes han dictado históricamente las reglas sobre la forma en que las mujeres debemos comportarnos en todos los ámbitos de la vida. Y la maternidad ocupa un lugar central en dichos mandatos.

El feminismo ha logrado exponer las intenciones de la construcción cultural de la maternidad y ha develado las distintas formas en que la capacidad reproductiva de las mujeres ha sido utilizada para someterlas. Sin embargo, en muchas sociedades esas reglas continúan arraigadas y poco cuestionadas.

En la sociedad nicaragüense, la maternidad está regida por mandatos patriarcales que exaltan el sacrificio de las mujeres como expresión de la “buena madre” y realzan la educación sexista como el camino para educar buenos hijos e hijas. A pesar de esto, algunas mujeres jóvenes han encontrado nuevas formas de vivir la maternidad desde sus propias búsquedas como mujeres, ciudadanas y educadoras de nuevas personas, más allá de las normas del género. En este sentido, el feminismo ha sido la vía de entrada hacia esta otra forma de vivir esta experiencia que algunas llaman “maternidad feminista”.

Se trata de una vivencia que no está exenta de contradicciones: las que, por un lado, provienen de una sociedad que constantemente llama a las mujeres a vivir la maternidad bajo las normas establecidas; por otro, las discusiones propias de un movimiento feminista diverso, que si bien ha abierto el tema en algunos espacios, aún no ha cerrado las brechas

entre lo que viven las mujeres feministas con hijos e hijas y la construcción de un discurso sobre la maternidad que dé repuestas a las inquietudes que se plantean algunas de las nueve entrevistadas en este capítulo.

¿Es posible hablar de maternidades feministas? Si lo es, ¿cómo ocurre esa experiencia en sociedades profundamente misóginas y patriarcales como la nicaragüense? ¿Cómo es visto el ejercicio de la maternidad dentro de los espacios movimientistas? ¿Hay debates o hay silencios intencionados?

Estas son las interrogantes que guían este capítulo, cuyas respuestas se buscan en las reflexiones de 9 mujeres jóvenes feministas que han sido madres antes de los 30 años, quienes abordan las presiones y las imposiciones sociales que reciben para ejercer la maternidad y quienes también hablan de los debates que han encontrado a lo interno del feminismo y de cómo su activismo influye en sus experiencias.

Las jóvenes cuyas voces integran la columna vertebral de este texto tenían menos de 30 años al momento de la investigación, todas se identificaban como activistas feministas y estaban comprometidas con distintos espacios en territorios donde el movimiento feminista tiene una amplia presencia (Matagalpa, Managua, Masaya y Chinandega). Además, se retomaron reflexiones de dos feministas con amplia trayectoria en acompañar grupos de mujeres jóvenes activistas, que han visto pasar por distintas etapas los temas que aquí se profundizan.

El capítulo se organiza en cuatro partes. Un primer apartado versa sobre las concepciones tradicionales sobre la maternidad en Nicaragua. En una segunda sección, el texto se adentra en las concepciones y reflexiones sobre la

maternidad en términos teóricos, así como las que se han dado en el movimiento feminista, lo cual es retomado de investigaciones y lo compartido por las propias entrevistadas. Seguidamente, se retoma la experiencia de las jóvenes para profundizar sobre su forma de vivir la maternidad desde una visión feminista. Y, finalmente, se presentan las conclusiones.

DE LA MADRE MÁS JOVEN A LA VIRGEN MARÍA

La maternidad representa uno de los bastiones de la cultura nicaragüense. Desde que nacemos, sobre todas y cada una de las mujeres pesa el destino de llegar a ser madres algún día, sin tomar en cuenta las circunstancias ni el deseo como condiciones básicas para ejercer una función social que implica riesgo para la vida —en el caso de que llegue por la vía del embarazo, ya que hay maternidad por adopción— y tiempo, que deberá ser destinado al cuidado y la crianza de las hijas y los hijos.

Desde la infancia, las mujeres reciben mensajes y enseñanzas sobre prácticas de socialización que las llevan a construir su identidad en función del cuidado de otros y a ver la maternidad como un hecho innato a su condición de mujeres. Así, tanto la concepción de libertad para decidir, como el cuestionamiento del deseo de ser madres son aniquilados, puesto que se considera que el embarazo, el parto y la crianza son funciones naturales que toda mujer debe cumplir y a las que todas aspiran.

Aunque muchas sociedades han avanzado en términos de construir modelos de feminidad y masculinidad más abiertos y diversos, en Nicaragua, como en muchas sociedades

latinoamericanas, aún prevalece el binomio mujer-madre, como afirma Martha Mojzuk (s.f.): “Asociar el ser mujer con el ser madre, definir la maternidad como el aspecto fundacional de la identidad femenina ha sido y sigue siendo una constante social” (p. 2).

La construcción de las identidades de género en clave binaria es la base sobre la cual se asienta la función maternal. Mientras las mujeres somos educadas para ser madres cuidadoras en el espacio privado, los hombres son motivados a ocupar el espacio público y la paternidad ocupa un lugar secundario en sus proyectos vitales. Este binarismo no es exclusivo de la sociedad nicaragüense, cada cultura encuentra formas propias de preservar las ideologías dominantes, de ahí que valga la pena preguntarse: ¿Cuáles son los pilares que sostienen la maternidad como institución social en la cultura nicaragüense? ¿Cómo se expresan estos pilares y con qué mecanismos se han perpetuado? Para responderlas, mencionaré dos ejemplos que pretenden ser emblemáticos y reflejar las características de la ideología maternal en el país.

LA MADRE MÁS JOVEN

Desde el año 2003, la *Radio Ya*, una emisora con amplia audiencia a nivel nacional, desarrolla el concurso *La mamá más joven*, en el marco de la conmemoración del Día de las Madres en Nicaragua. La celebración aglutina cada año a cientos de adolescentes embarazadas que se inscriben en el concurso. Una vez identificada la embarazada de menor edad, esta recibe como premio una serie de artículos para el nacimiento del hijo o hija. Cada año, las ganadoras suelen ser

niñas de entre 12 y 14 años y son ovacionadas por el público, que, convocado por la radio, participa en la celebración.

Celebrar la maternidad adolescente refleja una cultura basada en el desprecio de la vida de las mujeres en un sentido integral. Las niñas y adolescentes carecen de importancia, en tanto mujeres, y adquieren su valor con el embarazo. De ahí que la sociedad se muestre tolerante ante los embarazos de niñas y no tome en cuenta cuánto afectará su desarrollo personal el asumir un rol que no ha tenido la posibilidad de elegir libremente.

Aunque este texto no aborda el embarazo en la adolescencia, el ejemplo es necesario como evidencia del arraigo cultural sobre el llamado instinto maternal, del cual Elizabeth Badinter (1984) afirma:

Le crean a la mujer la obligación de ser ante todo madre, y engendran un mito que doscientos años más tarde seguirá más vivo que nunca: el mito del instinto maternal, del amor espontáneo de toda madre hacia su hijo. (p. 171)

La institucionalización de la maternidad como naturaleza llama a las mujeres a priorizar el bienestar del hijo o la hija por encima del propio y a que se vean obligadas a renunciar o postergar otros proyectos. Es así como “la maternidad se presenta pues como un obstáculo en el desarrollo de la autonomía y una razón de frustración e interrupción en sus aún frágiles posibilidades de desarrollo personal y profesional” (Taylor, 2005, en Branciforte, 2009, p. 46).

La asociación entre embarazo y maternidad constituye otra de las concepciones de la maternidad en esta cultura. Se asume

que la maternidad —entendida como amor incondicional a los hijos e hijas— surge de forma espontánea una vez que se conoce el embarazo, limitando la posibilidad de pensar la relación madre-hijo/hija como el resultado de un vínculo sostenido en el tiempo, en el cual hay fisuras, que pueden empezar con el embarazo mismo.

En este sentido, la penalización social¹ y legal del aborto en el país, independientemente de las condiciones en las que haya ocurrido el embarazo y del deseo de la mujer, constituye la síntesis de esta ideología maternal, en la que se evidencia el control del Estado sobre los cuerpos de las mujeres para que ejerzan la maternidad más allá de su voluntad, por ser considerada parte de su naturaleza.

LA VIRGEN MARÍA

Un segundo ejemplo a retomar es la imagen de la Virgen María como modelo de madre. Más allá de las prácticas religiosas en las que hayamos sido educadas, la cultura cristiana en América Latina, y en Nicaragua en particular, es una realidad que influye a todas las personas, en especial a las mujeres. Se trata del ejemplo de madre sacrificada y entregada a su hijo en todos los sentidos de su vida, y que es exaltada como una reina en las tradiciones religiosas.

1 Se hace referencia al término penalización social para nombrar las sanciones morales y sociales que son impuestas a las mujeres que abortan, independientemente de lo que establezca la ley; es la forma en que la sociedad decide culparla. En el caso de Nicaragua, son los señalamientos sociales, el desprecio de la pareja y de la familia, la sanción religiosa si el pastor o el sacerdote se entera y la propia culpa, que termina siendo una penalización autoimpuesta para algunas mujeres.

La cultura religiosa en Nicaragua es profundamente misógina y patriarcal, y en María se concentran mandatos hacia las mujeres, que, teñidos de sacralidad, las llevan a cumplir con el rol que les es asignado. Como afirma Montecinos (1990):

Consecuente con este ser-la-madre, las mujeres tienen como ideal ser perfectas (¿como la Virgen-Madre?) en la casa, en el trabajo, en la relación de pareja, etc. Asumiendo en la vida cotidiana una multiplicidad de haceres y prácticas que copan los espacios domésticos —generalmente luego de su jornada de trabajo— y afectivos del hogar. (p. 289)

En la imagen de María vemos la exaltación del sacrificio y el sufrimiento como sostén de una cultura que ha explotado el trabajo reproductivo de las mujeres en beneficio de la sociedad patriarcal y en detrimento de sus propias elecciones. Una entrega que se hace bajo la promesa de ser reconocida como la mejor madre; el mejor estatus al que puede aspirar una mujer en una sociedad patriarcal es el de buena madre.

En este sentido, vale la pena retomar dos interrogantes que se plantean Blandón, Murguialday y Vázquez (2009) en la investigación *Los cuerpos del feminismo nicaragüense*:

¿Cómo desmontar un discurso sobre la maternidad que la presenta como única garantía de las mujeres para hacerse un lugar de reconocimiento en sociedades altamente sexistas y misóginas? ¿Cómo desandar la imposición sociocultural de la maternidad sublimada como expresión del amor verdadero, de la maternidad que nos pone a salvo del abandono y la soledad en un mundo cada vez más incierto? (p. 26)

Caben estas y otras interrogantes en un momento en el que, si bien prevalecen las concepciones tradicionales de la maternidad, la experiencia de mujeres, principalmente jóvenes, demuestra que otros referentes sobre la maternidad empiezan a construirse, si bien no exentos de conflictos. Por ejemplo, el de las madres trabajadoras, que por un lado son madres sacrificadas, porque muchas deben realizar dobles y triples jornadas, pero a la vez construyen un nuevo ideal de cómo ejercer la maternidad sin renunciar a otros proyectos vitales, como los del ámbito profesional.

En este sentido, las discusiones del feminismo de este y todos los tiempos constituyen una referencia fundamental para las distintas culturas en la construcción de nuevas ideas que hagan que tambaleen las bases del patriarcado, mismas que se asientan en el sacrificio de las mujeres, y propugnen la libertad como primera condición para que éstas inicien o asuman responsabilidades en cualquier proyecto que afecte sus vidas.

ENTENDIENDO LA MATERNIDAD:

UNA VENTANA QUE POCO A POCO SE ABRE

La maternidad ha ocupado debates importantes dentro de las diversas expresiones del movimiento a nivel global desde la Primera Ola del feminismo². Una amplia gama de

2 Desde la mirada del feminismo occidental, las olas del feminismo son tres grandes etapas que, según algunas autoras, definen la historia de la lucha de las mujeres por la ciudadanía y sus derechos. La Primera Ola, que también se denomina Feminismo Ilustrado, comprende desde la Revolución Francesa hasta la primera mitad del siglo XIX. Inicia con la reivindicación de las mujeres por ser incluidas en los principios universalistas propuestos por los ilustrados del Siglo de las Luces. La Segunda Ola, denominada Feminismo Liberal Sufragista, abarca desde mediados del siglo XIX hasta mediados del

textos revelan que existe una preocupación por cuestionar la ideología maternal, que coloca esta función social como base de la identidad de las mujeres y su subsiguiente subordinación, y, a su vez, muestran la necesidad de construir experiencias y discursos propios que coloquen a las mujeres más allá de la naturaleza y la inmanencia en las que fueron colocadas por el patriarcado.

De acuerdo con Frischmuth (2009), las teorías feministas sobre las relaciones entre el patriarcado, la maternidad y el movimiento de las mujeres corresponden a tres categorías: 1) La maternidad como complicidad con el patriarcado y causa de la subordinación de las mujeres; 2) La maternidad como una experiencia empoderadora y base para una cultura feminista separatista; y 3) La maternidad como evento natural (p. 46).

Desde Simone de Beauvoir (1949) se inicia un camino de reflexiones que se adentran en la maternidad como causa del sometimiento de las mujeres al ámbito doméstico y la exclusión de estas de la esfera pública, dejando en evidencia el carácter cultural de la maternidad que, desde la Ilustración y la Revolución Francesa, fue difundida como un hecho natural propio de las mujeres.

siglo XX y propugna, inicialmente en Estados Unidos y Europa, el derecho de las mujeres al voto. Posteriormente influyó en las demandas de las mujeres de otras regiones del mundo sobre su derecho a la educación y favoreció que por primera vez accedieran a las universidades. La Tercera Ola es la del feminismo contemporáneo, que inicia en la década de los 60 del siglo XX y sigue hasta la actualidad, aunque algunos movimientos afirman que estamos ya en una Cuarta Ola. La Tercera Ola se caracteriza por las luchas por la liberación sexual de la mujer y el cuestionamiento de los estereotipos en la industria cultural.

La naturalización del amor y el instinto maternal será problematizada más adelante por Elizabeth Badinter (1984), que además de cuestionar la opresión, amplía la mirada histórica sobre la construcción social de la maternidad en las sociedades europeas, en las que la Medicina y la Psicología jugaron un rol determinante para enraizar en las mujeres el concepto de la "buena madre" y la culpa ante la negación de cumplir los mandatos maternos.

Otras autoras van más allá, incluso. Adriane Rich (1996) propone la diferenciación de la maternidad como institución y la maternidad como experiencia, lo que agrega nuevos elementos de análisis. Por otro lado, Sara Ruddick (1980) y Bethke Elshatain (1981), citadas por Mary Dietz, (1994, p. 2), quienes se posicionan desde el "feminismo social", exaltan los valores maternos como alternativa ante el ejercicio del poder masculino en el ámbito de la política.

Dietz (1994) juega un rol importante en el feminismo de la Segunda Ola con su obra *Ciudadanía con cara feminista*, en la que cuestiona el "feminismo social" y señala los peligros de construir ciudadanías basadas en los llamados valores maternos, puesto que naturalizan nuevamente el ejercicio de la maternidad.

Igualmente, Victoria Sau, con *El vacío de la maternidad* (1994), introduce nuevos elementos en el debate al afirmar que "la maternidad no existe", puesto que las funciones maternos son una extensión de los valores e imposiciones del padre-patriarca y que lo existente es un "vacío de la maternidad" mientras no se construyan discursos y prácticas propias de las madres y las hijas en tanto mujeres.

En América Latina, autoras como Marcela Lagarde (1993) retoman los debates anteriores y explican la construcción de la identidad de las mujeres en base a la maternidad como eje de la subjetivación de la feminidad. Otras, como Virginia Vargas (2000), se adentran en los procesos políticos en la región y en la relación entre ciudadanía e identidad de las mujeres en los distintos roles que le son asignados, entre éstos, el materno.

La problematización de la maternidad en América Latina representó un aporte significativo en relación a la teorización sobre los derechos sexuales y reproductivos. Según Lola G. Luna (2009), las organizaciones feministas jugaron un papel central en cumbres internacionales como la Conferencia de Población de El Cairo, en 1994, y la Cuarta Conferencia Internacional sobre la Mujer de Beijing, en 1995. Martha Mojzuk (s.f.) también introduce un debate, retomado a lo largo de este capítulo, sobre el maternalismo como discurso ideológico que articula la experiencia y la práctica de la maternidad en un contexto.

Aunque este recorrido expone someramente corrientes de pensamiento que han sido expresadas en distintos tiempos y apenas se asoma a profundos debates, revela el carácter diverso del concepto de maternidad y la importancia que ha ocupado dentro del feminismo. Se hace importante tenerlo como referencia para imaginar toda la riqueza que respalda uno de los temas que más inquietudes genera entre las mujeres.

A pesar de tantos debates, la maternidad está lejos de ser un tema agotado y sigue teniendo vigencia en el feminismo

de hoy; como afirma Thébaud (2005), citada por Martha Mojsuk (s. f.):

La problematización de la maternidad desde la historia, la antropología o la cultura revela su carácter polisémico y cambiante. Los estudios sobre la fecundidad, la familia y la infancia, las historias de la vida de las mujeres-madres, ponen de manifiesto que la maternidad es una práctica atravesada por múltiples y diversos discursos y cuyo sentido se modifica conforme el contexto vaya transformándose.
(p. 16)

Esa problematización, necesaria en cada contexto, es lo que fundamenta la necesidad de debatir sobre este tema dentro del feminismo nicaragüense, en el cual se han dado algunas experiencias, que, sin embargo, no siempre han sido debatidas con el rigor y la profundidad necesarias para avanzar en la construcción de un pensamiento propio sobre la maternidad.

La investigación *Los cuerpos del feminismo nicaragüense* (Blandón, et ál., 2009), entra en este debate para identificar como elemento central el cuestionamiento y la reflexión sobre el deseo de la maternidad y la libertad para elegir en aras de construir un feminismo que transgreda la naturalización de la maternidad. Las autoras afirman que “resulta muy difícil cuestionar la maternidad como una dimensión de la naturaleza y ubicarla como parte de un ‘proyecto humano’ que requiere de libertad” (p. 25), incluso para las feministas, puesto que ellas también han sido alimentadas con la visión de que aquello que entra en el orden de lo natural no es cuestionable.

El peso de la idealización de la maternidad recae en todas las mujeres, como lo afirma Marcela Lagarde (1992), citada por Sanhueza (2005):

En la sociedad que especializa a las mujeres en la reproducción social, el conjunto de acciones maternas es algo propio de las mujeres, no es exterior a ellas, lo han internalizado como parte de sí mismas, y constituye un núcleo fundamental de la identidad femenina. (pp. 152 – 153)

Producto de esa internalización a la que se refiere Lagarde, muchos temas vinculados a la maternidad están al margen de algunos espacios feministas. Para las mujeres jóvenes que participaron en este estudio, el tema del aborto ha sido retomado, pero aún hace falta profundizar en él y relacionarlo de una forma más directa con el cuestionamiento a la maternidad.

El aborto es la demanda feminista más transgresora en sistemas patriarcales. Se trata de la capacidad de la mujer para decidir sobre su cuerpo, sobre si desea o no reproducirse en un determinado momento de su vida. Para muchas mujeres jóvenes, en particular las entrevistadas, el aborto representa un dilema real, que se presenta inmediatamente con el embarazo.

Amalia y Beatriz, feministas de Masaya, se enfrentaron a este dilema. Ellas vieron en el aborto una opción que no terminaron de concretar, pero que pudo ser una posibilidad. Sin embargo, esta posibilidad se entrecruzó con una serie de prejuicios y miedos, asociados en su mayoría a ideas religiosas.

En este sentido, Amalia, que no estaba organizada ni vinculada con el feminismo en aquel entonces, comparte:

“ Yo ni siquiera me lo preguntaba, para no sentir que estaba pecando; yo pensaba que las mujeres que abortaban, estaba bien por ellas, pero que yo jamás lo haría... tenía miedo de Dios y de lo que iba a pasar conmigo si hacía eso.”

La investigación *La decisión de abortar: entre la necesidad y la culpa* nos habla de cómo la culpa pesa terriblemente para las mujeres que se ven enfrentadas al dilema del aborto, y más aún para aquellas jóvenes que sí deciden interrumpir el embarazo:

Si bien hay mujeres que han vivido la interrupción del embarazo como una decisión necesaria, la culpa como autocastigo por haber cometido una falta ante Dios, ante la madre, ante la familia, ante la pareja, se presenta como uno de los sentimientos que más daño provocan en las mujeres que han recurrido al aborto. El sentimiento de culpa resulta más frecuente y prolongado en el tiempo, en aquellas mujeres que están más fuertemente influenciadas por la noción de pecado inculcado por las ideologías religiosas, aun y cuando las mujeres no sean practicantes de ninguna religión en particular. (Blandón y Escampini, 2011, p. 66)

Esta es la culpa a la cual Beatriz y Amalia no quisieron enfrentarse. Y aunque se trata de experiencias particulares, son explicativas de la realidad de muchas mujeres jóvenes en una cultura que exalta la maternidad como destino ineludible

de las mujeres, limita el acceso e información sobre métodos anticonceptivos y penaliza la conciencia frente al aborto, sin importar las decisiones e implicaciones que un embarazo y la llegada de un hijo o hija tengan para cada mujer.

El peso de las ideas religiosas parece ser uno de los motivos más fuertes para la no interrupción del embarazo, lo cual es de esperarse en una cultura que alimenta el providencialismo y el pecado como mecanismos para la toma de decisiones.

Nancy Mora, feminista de Matagalpa que acompaña a jóvenes mujeres en la Red de Mujeres Ana Lucía, coincide con Blandón y refuerza lo comentado por Amalia:

“ Hay demasiadas ideas religiosas. Las jóvenes, por más que les hablemos del derecho a decidir, cuando tienen que abortar no se atreven, por la culpa y por el miedo.”

La reflexión sobre el tema del aborto es inagotable, pero resulta interesante que los debates con relación a este tema estén circunscritos al derecho a decidir sobre el cuerpo, sin profundizar sobre el sentido y el peso del pensamiento maternal en la cultura nicaragüense.

El que existan pocos espacios para el estudio y la reflexión de la relación entre el aborto y el peso de la maternidad es un dato a considerar en un movimiento feminista que ha abanderado la lucha a favor de la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo. Para Petrona López, que ha acompañado grupos de jóvenes en Chinandega, “el aborto es un tema que tenemos que seguir tocando, hablándolo con las chavalas y tocar el fondo. ¿Por qué

abortamos las mujeres? Porque no queremos ser madres, de eso hay que hablar así, abiertamente y sin miedos".

Para María López Vigil, escritora nicaragüense, uno de los principales obstáculos está en la conciencia de cada mujer. Y las feministas no se escapan de la contradicción entre su conciencia y su pensamiento feminista.

Aun cuando las leyes despenalicen el aborto, en la conciencia de muchas mujeres, en su pensar, en su sentir, el aborto sigue penalizado porque es un pecado. Porque si aborto merezco el infierno como castigo, porque si aborto mato, incumplo un mandamiento, porque todos los hijos los manda Dios y si aborto ofendo a Dios... Esos miedos, esas culpas nacen de la imagen, de la idea que tenemos de Dios. (López Vigil, 2010, p. 7)

Los miedos y culpas que provienen de la idea de Dios, así como los fundamentalismos religiosos como obstáculo central en el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, son debates pendientes en el feminismo. Nancy Mora coincide con López al afirmar que:

“ Hay demasiadas ideas religiosas, las jóvenes por más que les hablemos del derecho a decidir, cuando tienen que abortar no se atreven por la culpa y por el miedo”.

PENSAMIENTO MATERNAL EN EL FEMINISMO NICARAGÜENSE

La necesidad de hablar de las experiencias de maternidad también es comentada por Nancy Mora con relación a su experiencia movimientista en Matagalpa:

“ Algunas mujeres que son feministas comentan que por ser feministas creemos que no podemos ser madres y cuestionamos el hecho que una mujer decida serlo, y por eso ni siquiera hablamos del tema.”

Para otras jóvenes, el debate ha estado presente pero enfocado principalmente en la prevención de embarazos no deseados y en los discursos sobre el aborto. Si bien los reconocen como importantes, ven necesario ir más allá y promover diálogos que involucren a las que ya son madres y necesitan referentes para vivir la maternidad sin culpas y sin el peso de la figura de la buena madre.

Elena, una joven de Chinandega, es crítica en este sentido:

“ Es cierto que es importante decirles a las jóvenes que tienen derecho a no ser madres, pero si tengo cien jóvenes que ya son madres en la organización, con ellas ese discurso ya no es suficiente. Necesitamos una reflexión que les haga ver que hay otra forma de ser mamás, que pueden serlo sin ser la madre sacrificada y abnegada que nos han dicho.”

En relación a lo anterior, dentro del feminismo nicaragüense existen indicios que nos revelan algunos cuestionamientos sobre los mitos de la maternidad, y que hay algunas ideas que se han convertido en demandas hacia el Estado y la sociedad, como se señala en Blandón *et ál.* (2009):

La tendencia predominante en el discurso feminista ha apuntado hacia el reclamo de políticas de salud sexual y reproductiva que prevengan el embarazo, y/o que amortigüen el peso del trabajo de cuidados implicado en

el ejercicio de la maternidad. También han desplegado las feministas importantes esfuerzos para lograr que el sistema de justicia obligue a los hombres a cumplir su responsabilidad de proveer para el bienestar material de las criaturas. (p. 95)

No obstante, estas ideas no profundizan en la experiencia de las propias feministas, que se enfrentan, en tanto mujeres, en tanto pobres, en tanto nicaragüenses, en tanto madres solas, etc., a las vicisitudes de la maternidad real frente a las ideas preconcebidas sobre ésta. Y coloca la mirada hacia afuera, poniendo como objeto del discurso a las otras en su condición de no feministas y, aparentemente, bajo el supuesto de que ellas viven una maternidad sufriente. Si bien es cierto que mucho del discurso sobre los derechos sexuales y reproductivos apela a la libertad de decisión, las jóvenes entrevistadas reconocen que en los colectivos en los que han participado, hablar de las propias experiencias como madres no es una prioridad.

Para Petrona López la ausencia de espacios de reflexión en este tema también se justifica porque existen posiciones contrarias:

“ Hay contraposiciones entre las feministas que son muy radicales con el tema de la maternidad y las que ya son madres. Yo creo que es como no deponer poderes, mientras unas quieren convencer que la maternidad tiene cosas bonitas siendo feministas, otras quieren demostrar que no siendo madres son felizmente libres y se sienten realizadas.”

A pesar de la necesidad expresada por las jóvenes que son madres, es evidente que no son abundantes los espacios

que abordan el derecho a decidir como la posibilidad de no ser madres. En algunos colectivos, las reflexiones sobre el aborto están vinculadas al ámbito de la salud reproductiva y el derecho a finalizar un embarazo, pero la discusión sobre el pensamiento maternal sigue pendiente. Ejemplo de esto es que muchas jóvenes con las que he conversado informalmente sobre el tema hablan del aborto como un retraso de la maternidad, más no como la opción de no ser madres. La no maternidad como opción de vida de las mujeres no es una discusión frecuente, probablemente por la carencia de discursos y de referentes que nos enseñen a vivir como mujeres sin la presencia de hijas o hijos, reales o simbólicos, es decir, aún prevalece el pensamiento maternal que nos llama a todas a ser madres reales o potenciales por naturaleza.

El pensamiento maternal hace referencia a una corriente teórica que propone rescatar los valores de la maternidad, propios de las mujeres en tanto madres reales o potenciales, como antídoto frente a una cultura dominada por los hombres (Ruddick, 1980, citada por Mojzuk, s.f., p. 2), lo que alimenta la visión de la maternidad como hecho instintivo y natural de las mujeres y legitima la visión de unos valores universales de maternidad, desproveyéndola del carácter histórico y cultural que el feminismo ha logrado instaurar en diversas teorías.

El pensamiento maternal está vinculado a la naturalización de la idea de llegar a ser madre en algún momento y a la práctica de una cultura que afianza el rol de las mujeres como cuidadoras de otros, así como a una visión de la relación madre-hijo/a carente de conflictos (Dietz, 1994, p. 5).

Ese rol, aún sin tener el valor social que se otorga a las funciones consideradas masculinas, sigue constituyéndose en una de las fuentes de reconocimiento para las mujeres en todos los espacios, y quizás en el feminismo también.

Una referencia importante en este sentido la constituye la ponencia realizada por Sylvia Torres durante las *Jornadas Feministas Centroamericanas*, realizadas en el año 2001, en la cual se refiere a la maternalización de la miseria, o el “modelo de la Mama Chanchona”. Ésta es una metáfora que Torres utiliza para evidenciar cómo las lideresas comunitarias y dirigentes de las organizaciones reproducen el modelo de una maternidad “autosacrificada, sobreprotectora, dominante y abarcadora” (Torres, 2001, p. 40).

Torres propone “que el análisis del trabajo de las mujeres en las organizaciones que trabajan por el desarrollo, debe incluir un análisis de los modelos de maternidad presentes en nuestra cultura” (ibídem). Una perspectiva no abordada y con múltiples aristas, que podrían abrir un diálogo interesante sobre cómo se ve la maternidad en el feminismo y cómo se reproducen estos modelos en la ciudadanía de las mujeres.

Vale la pena retomar a Dietz (1994) en su crítica al pensamiento maternal, en la que afirma que la ciudadanía de las mujeres debe ejercerse desde valores que afiancen la igualdad, la libertad y el poder comunitario, y no desde los valores maternos. En todo caso:

Si hemos de localizar una dimensión de la experiencia femenina atribuible sólo a nosotras como mujeres, haríamos bien en mirar a nuestra historia, a nuestras formas de organización y a nuestros modos particulares de discurso

político pero no a nuestro papel como madres (potenciales).
(p. 19)

El maternalismo del que habla Mojzuk (s.f) está presente en los espacios movimientistas, aunque no intencionalmente. Muchas feministas jóvenes y adultas legitiman el sacrificio y la entrega absoluta, son reconocidas por su abnegación y construyen liderazgos maternos que las llevan a un desgaste físico y emocional que afecta su capacidad de incidencia en el espacio público. Las características de las madres nos cruzan a todas porque tenemos una experiencia de maternidad heredada de las madres y de una cultura que nos enseña a serlo, aun sin tener hijos.

MATERNIDADES FEMINISTAS:

RECONFIGURANDO EL SENTIDO DE LA MATERNIDAD

Las experiencias de las jóvenes madres que son feministas no se escapan de los mandatos patriarcales que la sociedad impone a las madres en general. Ellas han vivido en carne propia las exigencias de ser buenas madres. Algunas han pasado por dificultades económicas producto de su condición social y de género; otras viven cotidianamente el peso de la crianza sin la responsabilidad del padre. Algunas han aprendido a sobrellevar los cambios y otras han crecido constantemente en el aprendizaje que esta vivencia les deja. Cada una con su historia particular, todas muestran una característica que constituye el centro del debate de este artículo: son madres jóvenes activistas feministas que nombran su experiencia de maternidad desde la influencia que el feminismo ha tenido en sus vidas.

¿Es posible hablar de maternidades feministas?, me pregunté al inicio de este artículo, y lo mismo pregunté a las entrevistadas. La mayoría afirma que ser feminista implica una particular forma de vivir la experiencia de ser madre, y que, por lo tanto, es posible hablar de maternidades feministas a pesar de las contradicciones que implica en la cotidianidad. La mayoría de las jóvenes habla de un modelo de maternidad que representa una alternativa a los aprendizajes que el sistema les ha asignado.

Elena lo dice de esta forma:

“ Es una maternidad que se construye, no está dicho nada, hay un montón de cosas que he leído que no han resultado así, pero puedo decir que entiendo la maternidad como la relación afectiva y de cuidado que se está construyendo. Siento que la maternidad feminista hace maternidades divertidas.”

Irene y Gladys reconocen que nombrar su proyecto de maternidad, como maternidad feminista, es algo que aún les causa inquietudes:

“ Sí es maternidad feminista, aunque no me termina de convencer lo del nombre, pero sí, porque es un proceso que se alimenta de las reflexiones que yo he tenido en espacios para compartir con otras feministas, pero también de las reflexiones teóricas, de lecturas que he hecho. No está desligado para nada.”

“ Fijate que yo todavía no estoy clara de cómo sería una maternidad feminista. En algún momento yo tenía la idea, sobre todo antes de ser madre, que

dentro del feminismo se ensalza la onda de una utopía feminista entre mujeres, y yo miraba a otras amigas más que eran madres de niñas y era una cosa tan idílica de ser mujer y compartir la crianza con otra mujer y era una cosa súper soñada."

Otras jóvenes escucharon por primera vez el término maternidad feminista al momento ser entrevistadas, pero rápidamente se identificaron con éste.

Cecilia explica:

// Puedo decir que sí la tengo, en el sentido que no estoy siguiendo los patrones culturales que nos han enseñado, sino que estoy tratando de llevar a la práctica lo que voy aprendiendo. Y he conocido que si voy a ser madre es por mi decisión. Creo que sí tengo una maternidad feminista, y es mucho mejor que una maternidad del patriarcado."

Y Doris cuenta:

// Yo siento que me estoy construyendo y que en esa construcción de mi feminismo estoy agarrándome para formarme, construirme y disfrutarme una maternidad diferente. Porque yo quiero disfrutarme esta maternidad, porque para asumir responsabilidades y cargar cruces no, yo quiero disfrutarme y que mi hijo la disfrute."

La idea de una maternidad en construcción es común en varias de las entrevistadas. Para ellas se trata de una práctica cotidiana que se hace de acuerdo a los desafíos que les presenta la relación con sus hijas e hijos. Esta convicción

se contrapone a la idea tradicional de que ser madre es producto de un instinto natural, y coloca la mirada en el proceso educativo y en la importancia de contar con recursos personales para saber vivir esta relación con las dificultades que ello implica.

Una postura que es compartida por todas las participantes, independientemente de que no hayan calificado previamente su maternidad como feminista, es que ser feministas les ha dado la posibilidad de, frente a sus hijas/os, vivir con menos culpa la libertad, tomar decisiones que implican alejarse de ellos y ellas, o no estar entregadas a tiempo completo...

Julia es un ejemplo de lo explicado:

// Siento que estoy viviendo una maternidad a como yo la quiero vivir, no como el patrón que ha tenido tu mamá o tu abuelita. Desde el momento que yo estoy viviendo mi maternidad como yo quiero, o como yo decido, siento que sí influye. Estoy criando a mi hija según mi conocimiento y lo que yo crea que es conveniente."

Como se puede ver en las entrevistas, la maternidad feminista está principalmente asociada a un modelo de crianza distinto, donde los valores que se enseñan a las hijas/os están asociados al feminismo: igualdad, solidaridad, empatía y un sentido profundo del cuidado y de la libertad en las niñas y niños.

En este sentido, Elena afirma:

// Las mujeres que somos feministas y que optamos por la maternidad, también deberíamos estar diseñando a los nuevos sujetos, y estos nuevos sujetos se construyen

pensando. Los buenos hombres no salen así porque sí, es porque su mamá y su papá tienen que influir.”

También se habla de maternidad feminista en la experiencia de algunas de ellas para referirse a una forma de vivir intentando que el sacrificio y la entrega absoluta no rijan la relación con las hijas e hijos. Algunas de ellas, por ejemplo, se refieren a la necesidad de que la sociedad, más allá de la madre y el padre, se involucren en la crianza, pues la maternidad, para que sea feminista, no debe ser privatizada.

En estos términos se refiere Irene:

“ Yo veo la maternidad como un proceso que no solo tiene que ver con padres e hijos, madres e hijos, es un proceso que involucra a toda persona que está de alguna manera interactuando con esos niños o que decide compartir tiempo con esos niños. La maternidad se sigue viendo como un asunto privado entre madre e hija o entre mujeres y niños y creo que nos toca [en los espacios feministas] meternos un poco en eso.”

En la teoría feminista no existen referencias que conceptualicen la maternidad feminista como tal. Sin embargo, el cuestionamiento a los roles de la feminidad tradicional constituye una narrativa que ha permeado la experiencia de estas jóvenes, no exenta de contradicciones, pero que va “redefiniendo la maternidad, en un juego de tensiones entre el modelo heredado de maternidad y el ejercicio cotidiano de la maternidad de las mujeres que son hoy madres” (Imaz, 2010, citada por Fernández, 2014, p. 413).

Y sobre el involucramiento de la sociedad en la crianza, algunas feministas han hecho aportes, principalmente para criticar la sobrecarga de trabajo que implica a las mujeres hacerse responsables del cuidado de los hijos e hijas casi de forma exclusiva. En este sentido, coincidiendo con Lagarde (2012), se trata de que:

Maternicemos o hagamos materna a la sociedad y desmaternicemos a las mujeres, significa que la sociedad y el Estado asumen un conjunto de funciones que deben ser públicas e institucionales para enfrentar el problema de la sobrecarga vital y el sobretrabajo que conlleva en la actualidad para la mayoría de las mujeres la maternidad, y para contribuir a la crianza y el desarrollo de calidad de niñas y niños. (p. 287)

En el feminismo nicaragüense se han abierto debates sobre el tema de los cuidados, lo que también algunas entrevistadas reconocieron como un aporte a vivir su maternidad desde el feminismo, pero existen tensiones en dos líneas. Por un lado, los cuestionamientos relacionados a la decisión de ejercer la maternidad. Para algunas de ellas existe una falta de credibilidad sobre sus deseos de ser madres. Algunas cuestionan el hecho de que se sospeche de sus maternidades, como lo expresa Doris:

“ Yo quisiera que a consciencia [ser madre] se vea como un derecho , porque siento que es una palabra al viento; si no fuera una palabra al viento, las que somos mamás no nos sintiéramos incómodas en el feminismo, no sintiéramos que hemos traicionado al

feminismo por habernos hecho mamá, sintiéramos que solo estamos ejerciendo un derecho."

Por otro lado, el segundo conflicto que encuentran las jóvenes está en el cumplimiento de las expectativas, ya no como madres de acuerdo a los parámetros del patriarcado, sino en lo que se espera de una madre feminista.

Doris continúa diciendo:

“ Hay que humanizar la maternidad feminista, pareciera que porque somos feministas nos convertimos en súper héroes correctos, intachables, y no, nosotras nos equivocamos, muchas veces hacemos un discurso y tenemos otra práctica, y reconocerlo es humano y nos puede ayudar a crecer.”

Igualmente, Irene hace una reflexión en la misma línea:

“ El hecho de ser feminista no significa que tengás claras todas las cosas, a mi hija le puede decir princesa alguien que es feminista. No es que el feminismo no ha pensado estas cosas, las ha pensado, pero el reto es pensar más en cómo se traducen. Y en ese aprendizaje también estoy aprendiendo yo, porque no hay mayor reto que compartir tus reflexiones con una persona de cuatro años.”

Las coincidencias en las opiniones de las entrevistadas dan cuenta de cómo el feminismo ha calado en la experiencia de las jóvenes. La expresión de Doris sobre la necesidad de “humanizar la maternidad” conlleva a una reflexión que sigue siendo vigente en el feminismo, y es la necesidad de no apostar a la construcción de ideales maternos que terminan

asemejándose a los que el patriarcado ha impuesto, como es el modelo de la buena madre, de la que habla Dasha (2004). Esta autora afirma que los parámetros de conducta para una madre equivalen a los lentes estereotipados con que la sociedad mira a la mujer en general: la mujer abnegada, nutricia y sofocante (p. 17), y por tanto, si el feminismo propone la liberación de las mujeres, las madres estarían entre las primeras llamadas a romper con los parámetros patriarcales.

La construcción de la maternidad desde los propios deseos y desde otros modelos de educación va haciendo posible que exista la maternidad, en los términos que refiere Victoria Sau (1994), puesto que las normas del Padre-Estado-patriarcado que niegan a las madres irán desconfigurándose y ahí se podrá iniciar el camino hacia la "nueva Maternidad" (p. 112).

Muchos aspectos sobre las maternidades de las entrevistadas quedaron revelados en las entrevistas, como la relación con la propia madre, la relación con las parejas frente el trabajo de cuidados, las frustraciones ante la falta de recursos económicos, el uso del tiempo y muchos otros. Y aunque no han sido abordados en este capítulo, vale la pena tener presente que la mayoría de ellas reconocen que la superación de muchas dificultades ha sido posible gracias a la información y formación que han recibido en espacios feministas y que les han llevado a vivir la maternidad con nuevas ideas sobre las relaciones con la propia madre, las parejas y el entorno.

No es posible agotar la discusión sobre la maternidad feminista, pero sí dejar sentado que estas posturas diversas reflejan la existencia de un pensamiento feminista sobre la maternidad

que está en construcción, y que debe ser retomado por el movimiento para que las mujeres nicaragüenses encuentren otros referentes discursivos, simbólicos y materiales sobre una institución y una práctica que está presente a lo largo de la construcción de sus identidades.

CONCLUSIONES

De este artículo es posible concluir que la maternidad en la cultura nicaragüense es uno de los ejes que sostiene y articula al patriarcado, colocando a las mujeres en el lugar de las idénticas y relegando su estatus sociopolítico a la maternidad como fin último de la realización femenina, es decir como eje de su identidad y subjetividad.

La cultura patriarcal es reproducida por diversas vías que impactan en el imaginario social sobre las identidades de género, y entre estas vías se encuentran los medios de comunicación y la Iglesia, que articulados en conjunto con otros poderes, han posicionado la idea del instinto y el amor maternales expresados en el sacrificio y el sufrimiento de las mujeres, representadas en símbolos como el de la Virgen María. Esto afianza una cultura de opresión sobre la vida de las mujeres, que desde la infancia son sometidas a mensajes a favor de la maternidad, y que conlleva una tolerancia social alta a los embarazos en la adolescencia, como muestra el hecho de que no importe la edad de la mujer, sino el cumplimiento del rol materno.

El feminismo ha abierto camino para nombrar las incongruencias de las ideas tradicionales de la maternidad y las consecuencias que deja en la vida de las mujeres, como

no poder decidir libremente si quieren o no tener hijos e hijas. Aún se hace necesario abrir debates que sean expresivos de las distintas posiciones y experiencias, que den cabida a distintas voces y que cuestionen el pensamiento maternal arraigado, producto de la cultura de la cual venimos todas las feministas, en tanto mujeres nicaragüenses.

Las jóvenes feministas entrevistadas hablan de una maternidad feminista, una experiencia que les ha permitido aprender y crecer en la crianza y en su vida como mujeres a partir de los aportes que el feminismo les ha dado.

A pesar de los obstáculos para ejercer una maternidad libremente elegida y compartida, las jóvenes madres feministas encuentran en el feminismo alternativas a las ideas y mandatos opresores de la maternidad.

No obstante, en el feminismo nicaragüense aún la reflexión sobre la maternidad es incipiente. Aunque algunas jóvenes ven y han expresado la necesidad de abrir diálogos sobre las maternidades, continúa siendo una materia pendiente en la agenda de los espacios movimientistas donde participan.

Aunque no existen referencias teóricas que definan este término, para algunas mujeres la maternidad feminista se trata de una vivencia en construcción permanente, de la búsqueda de vivir maternidades divertidas, como lo nombra una de las entrevistadas, de creer que es posible ser madre y ser activista feminista y que, finalmente, tener un hijo o hija no resta identidad.

Las feministas todas, con hijos o sin ellos, en edad reproductiva o no, estamos llamadas a preguntarnos más, a escucharnos

más, a nombrar más las dudas, miedos y contradicciones para avanzar en la construcción de un pensamiento y una experiencia de la maternidad que sea única y exclusivamente el resultado de una decisión libre y consciente de todas las mujeres, sean o no feministas.

BIBLIOGRAFÍA

- Badinter, Elizabeth (1984). *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. S XVII al XX*. Barcelona, España: Paidós/Padres e hijos.
- Beauvoir, Simone de (1949). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Blandón, María Teresa; Murguialday, Clara; y Vásquez, Norma (2009). *Los cuerpos del feminismo nicaragüense*. Managua: Programa Feminista La Corriente.
- Blandón, María Teresa, y Escampini, Ana María (2011). La decisión de abortar: entre la necesidad y la culpa. Managua: Programa Feminista La Corriente.
- Branciforte, Laura (2009). La maternidad: el tránsito desde la tradición a la elección en la edad contemporánea. En *Cuadernos Koré*, 1(1), 46. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de hosting01.uc3m.es/Erevistas/index.php/CK/article/view/555
- Dasha (2004). Madres e hijas: amor y ambivalencia. En Las Reinas (comps.), *Envejecer con dignidad* (pp. 15-22). Nuevo León, México: Instituto Estatal de la Mujer.
- Dietz, Mary (1994). Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal. En *Debate Feminista*, 10, 45-66.
- Fernández, Irati (2014). *Feminismo y maternidad: ¿Una relación incómoda?* (p. 143). Vitoria-Gasteiz, España: Emakunde.

Frischmuth, Silke (2009). La maternidad en el pensamiento feminista occidental. *Artículos y Ensayos de Sociología Rural* (7).

Lagarde, Marcela (1993). *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas* (2da ed.). México DF: UNAM.

____ (2012). *El feminismo en mi vida*. México DF: Instituto Mexicano de la Mujer.

López Vigil, María (2010). Para despenalizar el aborto hay que despenalizar la conciencia. Managua: Católicas por el Derecho a Decidir.

Luna, Lola (2009). *Familia y maternalismo en América Latina. Siglo XX*. Salamanca, España: Ediciones Universidad de Salamanca.

Mojzuk, Martha (s.f.). *Entre el maternalismo y la construcción sociopolítica de la maternidad*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de patagonialibertaria.files.wordpress.com/2014/12/68101129-entre-el-maternalismo-y-la-construccion-socio-politica-de-la-maternidad-marta-mojzuk.pdf

Montecinos, Sonia (1990). Símbolo mariano y constitución de la identidad femenina en Chile. *Revista Estudios Públicos*, (39), 283-290.

Rich, Adriane (1996). *Nacemos de mujer: la maternidad como experiencia e institución*. Madrid: Cátedra.

- Sanhueza, Tatiana (2005). De práctica y significancias en la maternidad, transformaciones en identidad de género en América Latina. En *La Ventana* (22), 146-188.
- Sau, Victoria (1994). *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*. Barcelona, España: Icaria.
- Torres, Sylvia (2001). Desarrollo, clientelismo y feminismo. En María Teresa Blandón (ed.). *Jornadas Feministas Centroamericanas* (pp. 38-43). Managua: Programa Feminista La Corriente.
- Vargas, Virginia (2000). Una reflexión feminista de la ciudadanía. En *Estudios Feministas*, 8(2). Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/11934/11200

CAPÍTULO II

EL TRABAJO SEXUAL EN NICARAGUA

*De la opresión cotidiana
a la resistencia ciudadana*



BERTHA MASSIEL SÁNCHEZ MIRANDA

Activista feminista nicaragüense, licenciada en Trabajo Social, culminé el Máster en Género y Desarrollo con la investigación *Las apuestas políticas de las trabajadoras sexuales organizadas nicaragüenses y su conexión con los feminismos*. En la adolescencia, hice trabajo voluntario en asociaciones como el Hermanamiento León-Zaragoza, apoyando el programa de educación de adultos en comunidades rurales de León. A los 19 años me uní al Colectivo Grupo Feminista de León, del cual fui coordinadora durante tres años. Fui parte del Equipo Coordinador de Católicas por el Derecho a Decidir en Nicaragua y coordiné el grupo de jóvenes durante cuatro años. Trabajé en IPAS-Centroamérica en la construcción de alianzas para la despenalización del aborto en Nicaragua. Desde 2013, trabajo en el Fondo Centroamericano de Mujeres, a cargo de programas de donativos, entre ellos, los enfocados a fortalecer a colectivos de mujeres trabajadoras sexuales en Centroamérica.

Este artículo se basa en los resultados de mi tesis de maestría *Apuestas políticas de las trabajadoras sexuales organizadas y sus conexiones con los feminismos en Nicaragua*, que realicé con el propósito de visibilizar las demandas de las trabajadoras sexuales organizadas y conocer su relación con el feminismo y con organizaciones feministas en el país.

Desde el feminismo, el debate sobre el trabajo sexual ha sido un partaguas, con posturas muchas veces irreconciliables entre quienes afirman que la prostitución (término usado por las feministas abolicionistas) representa una de las mayores violencias a la integridad de las mujeres al colocarlas como objetos sexuales destinados a la satisfacción de los deseos masculinos, y quienes ubican el trabajo sexual (término que prefieren usar las feministas pro sexo y la trabajadoras sexuales organizadas) como una alternativa laboral elegida racionalmente por muchas mujeres ante el sistema capitalista, patriarcal y racista en el que viven.

En este artículo centro mi análisis desde las miradas del feminismo pro sexo, el cual argumenta que las trabajadoras sexuales han sufrido las consecuencias del “estigma de puta” por atreverse a romper con los mandatos de la cultura sexual patriarcal, la cual establece que las mujeres no pueden apropiarse de su cuerpo y solo deben tener prácticas sexuales para el placer de los hombres, por amor, para la reproducción y bajo el matrimonio.

Ante el desafío que las trabajadoras sexuales plantean al sistema, el “estigma de puta” se encarga de justificar la violencia, exclusión y discriminación a todas las que se

atreven a cruzar los límites. A pesar de tener todo en contra, las trabajadoras sexuales nicaragüenses se organizaron para cuidarse entre ellas, para denunciar la violencia y para demandar al Estado la obligación de protegerlas y garantizarles todos sus derechos ciudadanos. Argumento, entonces, que las mujeres que ejercen el trabajo sexual ofrecen servicios sexuales para su lucro económico, negocian tiempos, condiciones y costos y se apropian del cuerpo, desafiando el mandato establecido. De ese ejemplo de resistencia trata este artículo, reflejado en la historia organizativa de las llamadas históricamente “putas”, que exigen ser nombradas “trabajadoras sexuales” y ser tratadas como humanas.

Los resultados de la investigación en la que se basa este capítulo son de corte cualitativo. El trabajo investigativo se centró en las dos organizaciones de trabajadoras sexuales que han tenido cercanía o alianzas con organizaciones feministas en Nicaragua: la Asociación de Mujeres Trabajadoras Sexuales Girasoles y la Asociación de Mujeres Trabajadoras Sexuales Las Golondrinas. Los resultados de la investigación no pretenden ser representativos de las demandas de todas las trabajadoras sexuales a nivel nacional.

Los instrumentos de recolección se concentraron en la revisión documental de las publicaciones, manifiestos e investigaciones realizadas por las organizaciones de trabajadoras sexuales participantes en el estudio, ya mencionadas. También elaboré entrevistas semiestructuradas a seis lideresas de organizaciones de trabajadoras sexuales, un grupo de reflexión con seis activistas feministas sobre sus reflexiones con relación al trabajo sexual y su aporte al

feminismo, y entrevistas semiestructuradas a dos lideresas del movimiento feminista.

CULTURA SEXUAL PATRIARCAL

Nuestros fetiches eróticos, comportamientos sexuales y objetos de deseo no son casuales ni naturales. Nada con relación a la sexualidad lo es. La sexualidad es producto de la historia, de la interacción entre quienes componen la sociedad, y, por tanto, no se ha mantenido estática en el tiempo. Cada cultura ha clasificado las diferentes prácticas sexuales como apropiadas o no, morales o inmorales, saludables o perversas. Tal como plantea Jeffrey Weeks (s.f.), en el caso de Occidente la fuerte influencia de la cultura judeocristiana ha fomentado como sexo normal o natural el que se realiza en relaciones monógamas, bajo el matrimonio, entre adultos y de diferente género (p. 61-65).

La mirada de Weeks coincide con la de la antropóloga Gayle Rubin (1984), quien afirma que existe una escala sexual que determina los límites y normas que rigen la cultura sexual actual. Dentro de esta jerarquía, está catalogado como "sexo bueno" el que responde a las prerrogativas de la cultura dominante; como punto intermedio, el de parejas heterosexuales no casadas, heterosexuales promiscuas, la masturbación y las parejas estables gays; hasta llegar al "sexo malo", dentro del que cabe el travestismo, el trabajo sexual, el fetichismo y el sexo intergeneracional (p. 21).

Esta escala lleva consigo formas de regulación, o instrumentos de opresión, que pretenden que todas y todos practiquen el "sexo bueno", tal y como establece el sistema patriarcal. Para

el “sexo bueno” se reserva el respeto social, su identificación como síntoma de buena salud mental, la respetabilidad, la legalidad, la movilidad física y social, el apoyo institucional y beneficios materiales; para el “sexo malo”, el del escalón más bajo, se presupone enfermedad mental, ausencia de respetabilidad, criminalidad, restricción de movilidad física y social, pérdida del apoyo institucional y sanciones económicas (ibídem). Este sistema utiliza el premio-castigo para asegurar su funcionamiento.

El trabajo sexual se encuentra en el escalón del “sexo malo o pervertido” para el sistema patriarcal, dado que rompe con los esquemas de comportamiento sexual establecidos para las mujeres. Por un lado, implica prácticas sexuales que no caben en ninguna de las justificaciones del sistema: reproducción, amor, monogamia y heterosexualidad; por otro, las mujeres que lo ejercen negocian a cambio una remuneración económica, algo también vetado para éste género. El sistema desafiado responde con violencia y discriminación, amparado en el estigma de puta.

EL TRABAJO SEXUAL DESDE EL FEMINISMO: ABOLICIONISMO Y PRO SEXO

Desde mediados del siglo XIX, la prostitución se consideró como un mal social que era necesario erradicar, ante lo cual, movimientos conservadores y feministas protagonizaron campañas abolicionistas con el propósito de suprimirla (Nicolás, 2005). Desde entonces y hasta a la actualidad, feministas abolicionistas como Ana de Miguel Álvarez (2012) argumentan que la prostitución surge de la desigualdad existente entre hombres y mujeres, reafirmando así la idea de “mujer objeto”. Desde esta lógica, la prostitución es

producto del sistema patriarcal que establece mecanismos de violencia hacia las mujeres, acentuados en las relaciones de poder basadas en la edad, etnia, condición migratoria y condición económica (Mackinnon, entrevistada en Carbajal, 2010). Siguiendo este razonamiento, al estar en situación de desigualdad y vulnerabilidad, las mujeres prostitutas no tienen posibilidad de decidir tal actividad, por el contrario, son víctimas del sistema (véase De Miguel, 2012, y Traspaso, 2003).

La feminista abolicionista Ana Rubio (2008) considera que históricamente se ha justificado la prostitución como una institución no deseable pero necesaria para salvar los matrimonios y a las propias mujeres, estableciendo una estrecha relación de colaboración entre el matrimonio y la prostitución para canalizar las necesidades específicas de la sexualidad masculina. Sin embargo, para Rubio, a medida que las sociedades desarrollan un proyecto social igualitario, la existencia de la prostitución es considerada irracional e injustificada. Sobre esa línea, Beatriz Gimeno (2014) considera que la prostitución no tiene sus bases en las "necesidades sexuales" de los hombres, sino que tiene raíces más profundas, haciendo referencia a la desigualdad existente entre hombres y mujeres. De modo que, según Gimeno, los hombres no compran un cuerpo, ni sexo, sino una fantasía de dominio y masculinidad tradicional. Es decir, que al pagar por sexo, los hombres no lo hacen buscando el placer sexual, dado que en los últimos años, por la libertad sexual existente, el sexo es gratis, fácil y al alcance de cualquiera; la prostitución da salida a las fantasías de superioridad y reafirma la relación de poder de hombres sobre las mujeres.

A partir de los años ochenta, surgen desde el feminismo posturas diferentes a la que había predominado por más de un siglo y empiezan a nacer organizaciones integradas por trabajadoras sexuales, quienes no habían sido consultadas ni escuchadas hasta entonces. Hasta la fecha, se ha dado un fuerte debate dentro del movimiento feminista sobre la prostitución (Nicolás, 2005, p. 18-19).

Frente al argumento abolicionista, el feminismo pro sexo defiende enérgicamente el derecho de las mujeres a explorar y definir su propia sexualidad, incluida la posibilidad de elegir conscientemente el trabajo sexual, definido como una profesión y no un estatus personal. De modo que el feminismo pro sexo trata de demostrar que las trabajadoras sexuales son supervivientes de un determinado sistema económico y de género, y hacen frente a su contexto con capacidad de decisión y fortaleza, ya no como un objeto pasivo.

Para Virginie Despentes (2007), el conflicto moral y social que genera el trabajo sexual está relacionado con la apropiación que hacen las mujeres de su cuerpo. El hecho de explicitar un contrato que signifique sexo a cambio de dinero, y no por estatus social o amor, contra lo que nos han enseñado, convierte a las mujeres en dueñas de sus actos, rompiendo así con la normativa sexual establecida.

En relación al debate sobre la posibilidad de elección o no de las trabajadoras sexuales, Gemma Nicolás (2005), citando a Wendy Chapkis (1997), argumenta que en el sistema patriarcal, racista y capitalista en el que vivimos, son muy pocas las personas que pueden elegir en libertad sobre su situación laboral, por lo que las trabajadoras sexuales,

valorando las opciones que tienen para sobrevivir, hacen una elección racional ante las circunstancias dadas (p. 29). De modo que, según Nicolás y Chapkis, la decisión de ejercer el trabajo sexual se hace de una forma consciente y sopesando las opciones que tienen las mujeres en ese momento de su vida.

De este modo, Nicolás (ibídem, p. 27) plantea que debe dejar de verse a las prostitutas como víctimas y "reconocerseles como supervivientes de un sistema económico y de género determinado, con fortaleza y capacidad de decisión para sacar provecho en el mundo en el que viven". Coincidiendo con éste argumento, Cristina Garaizabal (2003), integrante de Hetaira, organización de trabajadoras sexuales de Madrid, España, considera que reducir a las trabajadoras sexuales a refuerzos del patriarcado o a víctimas del sistema por excelencia, representa omitir todas las estrategias de sobrevivencia y de independencia económica que las mujeres emprenden mediante el trabajo sexual, algo que no podrían hacer mediante otro tipo de trabajos peor remunerados y en sectores más informales del mercado laboral.

DEMASIADO PELIGROSO COMO PARA NO TENERLE MIEDO

El estigma de puta es una imagen de las trabajadoras sexuales que tiene el propósito de hacerlas retroceder o desistir de ejercer el trabajo sexual y, además, castigarlas, puesto que justifica la violencia y discriminación hacia quienes son así nombradas.

El estigma de puta exhibe a las mujeres trabajadoras sexuales como perturbadas psicológicamente, adictas a las drogas, en pobreza extrema, asociadas a la delincuencia, portadoras

de infecciones de transmisión sexual, entre ellas el virus de inmunodeficiencia humana (VIH), violentas, peligrosas y una larga lista de adjetivos, vicios y defectos, pues son las únicas razones que explicarían que una "mujer normal" decida ejercer el trabajo sexual. Por ello, siempre será vista como una "mala mujer", "mujer enferma" o, en su defecto como "pobre mujer", pero nunca como "mujer ciudadana".

Como argumenta Dolores Juliano (2006), el estigma de puta no sólo es aplicado a las mujeres que cobran por servicios sexuales, también se refiere a toda actitud o acción que se aleje del rol social establecido a las mujeres por el sistema patriarcal. Se emplea a modo de insulto contra toda mujer que infrinja las normas, no sólo en el campo de la sexualidad, sino también contra las mujeres que caminan por la calle a altas horas de la noche, las que se visten de "forma atractiva", las que abandonan a un hombre, las lesbianas, las que no quieren casarse, las que no obedecen, las que se atreven a contradecir a un hombre.

Para Gemma Nicolás (2005), "el estigma de puta es suficientemente negativo como para no tenerle miedo" (p. 34), pues implica consecuencias negativas por cuestionar el sistema y salirse de las fronteras de la sexualidad que se nos han asignado. Puede tener un costo muy alto, que no todas nos atrevemos a pagar. Ejercer el trabajo sexual coloca a las mujeres en situación de deshonor e indignidad, por lo tanto, de víctimas de agresiones avaladas por la impunidad social y legal.

Estas agresiones se manifiestan en el ámbito legal (pérdida de derechos humanos, no garantías laborales, pueden

perder la custodia de sus hijos), social (se les considera culpables en casos de violación), psicológico (carente de afectos, mujer con traumas desde la infancia, minusválida psíquica), ideológico (considerada mala mujer por el pensamiento conservador y víctima por el socialismo y feminismo) y físico (maltratos, violencia y hasta asesinato). (ibídem)

A pesar de que en la realidad es una ocupación temporal y en muchos casos se combina con otros trabajos, la prostitución se convierte en un estigma social exclusivamente femenino que perdura por toda la vida, independientemente de que se cambie de trabajo o comportamiento.

Existe un doble estándar para juzgar la sexualidad de hombres y mujeres, puesto que, por ejemplo, se juzga a los hombres clientes por lo que hacen, mientras que las prostitutas son juzgadas por lo que son. No existe un estigma o clasificación particular para los hombres que pagan por servicios sexuales. Sin embargo, a las mujeres que ejercen la prostitución se les considera víctimas o malas. En último caso, si ellas afirman que lo han elegido, se piensa que ninguna mujer “decente” o “normal” ejercería ese trabajo, a menos que se encuentre obligada o en condiciones de precariedad extrema (Despentes, 2007; Nicolás, 2005).

Ante el fuerte estigma, Juliano (2006) considera que es un indicador de que el trabajo sexual representa la ruptura con el ideal de mujer que ha construido el patriarcado. Las trabajadoras sexuales hacen por dinero lo que socialmente (como el trabajo doméstico y el cuidado de niños) debería ser gratuito (Despentes, 2007). Sin embargo, el trabajo sexual,

al atentar contra las instituciones claves que regulan las relaciones entre hombres y mujeres —heterosexualidad, matrimonio, reproducción (familia)—, enfrenta un rechazo y un estigma que no reciben el trabajo doméstico remunerado ni el trabajo de cuidados. En todas éstas, los hombres tienen mayor autonomía, derechos y recursos que las mujeres. Siguiendo la misma lógica, son las mujeres que abortan, las lesbianas y las prostitutas las que reciben mayores sanciones del sistema (Nicolás, 2005).

Raquel Osborne (2004), citando a Dolores Juliano (2004), considera que el escarnio sobre las mujeres que ejercen la prostitución cumple dos funciones: la primera, mencionada anteriormente, marcar a las mujeres desde jóvenes sobre cuál es su papel y cómo deben comportarse; la segunda, la de silenciar a las trabajadoras del sexo (p. 4). El estigma presenta a las trabajadoras sexuales como mujeres perturbadas psicológicamente, menores de edad y manipuladas, de modo que están desautorizadas para hablar desde sus experiencias y necesidades. De esta manera, se evita que tengan credibilidad en sus cuestionamientos al sistema.

Un claro ejemplo de cómo opera el estigma en el poder público se evidencia en la falta de consulta a las trabajadoras sexuales al momento de crear leyes que las afectan directamente. El modelo sueco, o nórdico, aprobado en 1999 en Suecia después de una fuerte incidencia de feministas abolicionistas, pena a los hombres que contratan servicios sexuales por considerar la prostitución como “un daño serio tanto para los individuos como para la sociedad; es una legislación con fundamento moral” (Bazelon, 2016). Años después de la implementación de esta ley, el Gobierno sueco considera que el ejercicio de la

prostitución ha disminuido considerablemente. Sin embargo, trabajadoras sexuales organizadas en Global Network of Sex Work Project han denunciado que la ley ha colocado a las trabajadoras sexuales en situación de mayor clandestinidad y vulnerabilidad; antes, al estar en la calle, podían negociar con el cliente condiciones y lugares; ahora el cliente les pide ir a lugares remotos en los que se encuentran más desprotegidas (ibídem).

A pesar de que las trabajadoras sexuales suecas han evidenciado cómo les afecta la ley restrictiva de su país, el Gobierno argumentó en 2010 que los efectos negativos “deben considerarse positivos desde la perspectiva de que el propósito de la ley es de hecho combatir la prostitución” (ibídem). Las demandas de las trabajadoras sexuales siguen siendo invisibilizadas a pesar de ser las principales afectadas por las leyes que se dictan en su nombre. Noruega e Islandia adoptaron el modelo sueco en 2009, y en los últimos dos años, Canadá e Irlanda del Norte pusieron en marcha versiones modificadas del mismo modelo (ibídem).

MÚLTIPLES IDENTIDADES: MÚLTIPLES OPRESIONES

Como mencioné en el apartado anterior, el estigma de puta es una marca y a la vez una forma de opresión contra las mujeres que ejercen el trabajo sexual, aunque no la única.

Las situaciones a las que están expuestas cotidianamente las trabajadoras sexuales se pueden analizar a través de la intersección de las múltiples opresiones que viven, provenientes del sistema capitalista, patriarcal y racista.

Dado que las trabajadoras sexuales no sólo viven la opresión del sistema patriarcal por su condición de género, sino también las consecuencias del sistema capitalista, dado que muchas viven en condiciones de pobreza y pobreza extrema, no se puede analizar el fenómeno desde la óptica exclusiva de cada sistema, sino que, como plantea Kimberlé Crenshaw (1991), es necesario analizar el efecto de todas esas opresiones en su conjunto. Además, es importante tener en cuenta que la carga del estigma y la discriminación se ve agravada por la suma de otra identidad de opresión, como la etnia, ser mujer viviendo con VIH, tener una condición no legalizada de migrante o tener una discapacidad.

A las trabajadoras sexuales no sólo se las discrimina por ser mujeres, sino, además, por cuestionar el mandato de género y ejercer como trabajo el cobro por servicios sexuales, lo que socialmente no es aceptado. Por lo que, sumado a la desventaja social que tienen las mujeres con relación a los hombres por su género, las trabajadoras sexuales están en peor posición respecto a las mujeres que no ejercen el trabajo sexual: por un lado, debido al estigma de puta o mala mujer, y por otro, debido a que muchas de las trabajadoras sexuales se encuentran en condiciones económicas precarias. Están también en desventaja con relación a los trabajadores sexuales hombres, puesto que el estigma de puta afecta únicamente a las mujeres.

Sin embargo, como plantea Mohanty (2008), las mujeres no son seres homogéneos y no deben omitirse las diferencias que existen dentro de los grupos o colectivos que comparten alguna identidad o condición social. Por esto, debe tenerse en cuenta el planteamiento de Cristina Garaizabal (2013),

integrante de Hetaira, con relación a que las mujeres trabajadoras sexuales tienen realidades diferentes según sus condiciones sociales (redes familiares de apoyo, estudios, condición de madres solteras, etc.), situación económica (nivel de pobreza, trabajo sexual como única fuente de ingresos), y modalidad en que ejercen el trabajo sexual (pues no es lo mismo realizarlo en la calle, expuestas a mayor inseguridad, que en locales con condiciones laborales negociadas y respetadas).

Ante esta situación de múltiples opresiones y teniendo en cuenta que las realidades de las trabajadoras sexuales no son homogéneas, tampoco lo son sus formas de vivir o enfrentarse al estigma del trabajo sexual. De esta manera, como afirma Garaizabal (2013), existen mujeres que viven el trabajo sexual de forma vergonzante y dolorosa y otras que lo hacen con destellos de autoafirmación y orgullo por haber mejorado su situación económica de manera independiente. También existen otras trabajadoras del sexo que tienen una relación con la sexualidad más desprejuiciada y que viven el ejercicio del trabajo sexual con menores dosis de ambivalencia. Todo esto, según la autora, está condicionado por las vivencias que hemos tenido las mujeres en relación a la sexualidad y la forma en que hemos sido educadas y hemos interiorizado las normativas sociales de la cultura sexual.

ORGANIZADAS RESISTIENDO AL “ESTIGMA DE PUTA”

Ante las múltiples opresiones que afrontan, las trabajadoras sexuales se han organizado y creado mecanismos de protección y reafirmación de la dignidad por el trabajo

que realizan. En este sentido, es pertinente el concepto de María Lugones sobre la “subjetividad resistente”, en el cual plantea que, además de reconocer las múltiples opresiones simultáneas de los grupos más excluidos, es indispensable el reconocimiento de la capacidad de resistir y hacer frente a las condiciones que les rodean. Sin embargo —plantea Lugones (2003)—, “a la subjetividad resistente se le niegan legitimidad, autoridad, voz, sentido y visibilidad” (p. 109).

Tal es el caso de las trabajadoras sexuales, a las que históricamente se les ha negado la palabra y han sido siempre otras y otros bienintencionados quienes han hablado en nombre de la integridad y bienestar de las “mujeres en prostitución”.

Como afirma Garaizabal (2003), “al hablar de la prostitución se tiende a mostrar el lado oscuro y victimista: control social, represión, desprotección, los abusos, y vulnerabilidad, ocultando el aspecto transgresor que representa para las prostitutas autoafirmadas como profesionales” (p. 3).

De modo que es importante romper con la idea patriarcal de que las mujeres son seres débiles e indefensos, necesitados de protección, y dejar de verlas como seres infantilizados y necesitados de tutelaje, pues eso reafirma las ideas patriarcales alrededor del género femenino.

LA HISTORIA DE LAS NICAS

Ante el estigma de puta, que conlleva múltiples opresiones en lo privado y lo público, las trabajadoras sexuales se organizaron desde los años noventa, cansadas de la discriminación y de las pretensiones bienintencionadas de las abolicionistas.

Tanto feministas como trabajadoras sexuales construyeron a partir de la última década del siglo XX otra visión sobre la sexualidad y la prostitución (Nicolás, 2005).

En Nicaragua, la organización de mujeres trabajadoras sexuales es joven. Hace cerca de una década surgieron dos organizaciones de trabajadoras sexuales que decidieron crear espacios propios, liderados por ellas mismas, con el propósito de reivindicar sus derechos y mejorar sus condiciones de trabajo.

La Asociación Las Golondrinas surgió en el año 2005. Mujeres trabajadoras sexuales del departamento de Matagalpa empezaron a juntarse en sus casas para compartir las situaciones de violencia que vivían, provenientes tanto de los clientes y dueños de locales, como de parejas o familiares. Juntas se sentían más “acompañadas”, por lo que empezaron a realizar sesiones para mejorar su autoestima y compartir técnicas para negociar el uso del condón.

Un par de años más tarde, surgió la Asociación Girasoles, después de que María Elena, una de las actuales lideresas fuera invitada al encuentro de la RedTraSex (Red de Trabajadoras Sexuales de América Latina y El Caribe)¹, realizado en El Salvador en el año 2006. La invitación llegó a una organización social que tenía un proyecto dirigido a mujeres trabajadoras sexuales, en donde María Elena trabajaba. Después del encuentro, María Elena empezó a contactar a trabajadoras sexuales para constituir una organización conformada por y para ellas, pues antes no se

1 La RedTraSex (www.redtralsex.org/) nació en 1997 a partir de un encuentro en Heredia, Costa Rica. Está compuesta por organizaciones de mujeres trabajadoras sexuales de 15 países latinoamericanos.

sentían representadas por organizaciones que las valoraban como “mujeres en riesgo de prostitución”.

LIDERESAS DE UN PROCESO PROPIO, NO BENEFICIARIAS DE PROYECTOS

Tal como plantea Lugones (2003) en su concepto sobre la “subjetividad resistente”, las trabajadoras sexuales son un ejemplo de resistencia. Por un lado, rompen con la estrategia patriarcal de dividir a las mujeres al crear colectividad, y por otro, a pesar del fuerte estigma, se reafirman como ciudadanas, reivindicando sus derechos y planteando sus demandas a las instituciones del Estado, clientes, dueños de locales y comunidad.

El primer paso para las trabajadoras sexuales fue organizarse y tomar consciencia de la posibilidad de liderar un movimiento propio. María Elena, directora de la Asociación de Trabajadoras Sexuales Girasoles, comparte que el primer logro fue asumir como un derecho la posibilidad de crear ese colectivo:

“ Nosotras estábamos buscando organizarnos primero, y yo lo que hacía era aprovechar los espacios cuando nos reuníamos para hablar más de organizarnos, porque en ese momento ésa era la necesidad, porque si no nos organizábamos no íbamos a poder plantear nuestras demandas y que tuviéramos un nombre. El derecho a organizarnos era lo primero.”

Varias integrantes de esta asociación habían participado previamente como “beneficiarias” de proyectos que ofrecían formación en oficios alternativos para mujeres trabajadoras sexuales. Sin embargo, ellas no querían *dejar*

la calle; querían cambiar las condiciones de trabajo, pero no querían cambiar de trabajo.

Como cuenta Ymogene Omier, trabajadora sexual organizada en la asociación Girasoles, no querían ser vistas como las “pobres trabajadoras sexuales”, querían ser reconocidas como mujeres con habilidades, con capacidad de decidir sobre sus vidas.

“ Yo estuve en una ONG y ahí me tenían como una pobre trabajadora sexual. Yo llegué y estuve 10 años en esa organización, pero nunca tomaron en cuenta nuestras habilidades, nuestros conocimientos; nunca nos dieron oportunidades de crecer, de fortalecernos, sino que sólo nos daban a hacer manualidades.”

(Ymogene Omier, asociación Girasoles)

En palabras de Ymogene, la ONG a la que asistía no respondía a las aspiraciones que tenían algunas trabajadoras sexuales, cuyo propósito era fortalecerse, conocer sus derechos y no necesariamente dejar de ejercer el trabajo sexual. Algunas de las mujeres que participaron en estas organizaciones plantearon el deseo de ser más activas en procesos de empoderamiento con otras trabajadoras sexuales, de dar “charlas entre pares” sobre el uso del condón y sobre cómo negociar mejor con los clientes, pero, según cuenta Ymogene, le dijeron que ella era una mujer que estaba siendo atendida y que estaba ahí para ser ayudada.

De modo que, como mencioné citando a Raquel Osborne (2004), una vez más el estigma cumplió su función de invisibilizar a las trabajadoras sexuales y sus demandas,

deseos y necesidades. No las escucharon y las siguieron considerando víctimas que deben ser ayudadas.

La diferencia se dio cuando algunas mujeres concibieron la posibilidad de crear ese espacio organizativo para promover las acciones que consideraban más útiles para ellas y otras trabajadoras sexuales. Ante el estigma que vivían fuera y dentro de los proyectos, decidieron organizarse para reclamar reconocimiento y hablar con su propia voz.

La experiencia de las trabajadoras sexuales organizadas en Nicaragua refleja el planteamiento de Mahmood (2001) en relación a los conceptos de resistencia y agencia. Mahmood argumenta que si tenemos en cuenta que todas las formas de deseo se construyen socialmente, también son construidas las formas de resistir, las acciones que implementamos a través de nuestra capacidad de agencia y lo que es considerado adecuado visto desde la subjetividad. Es decir, las consideraciones sobre la capacidad de agencia de un colectivo también deben ser vistas a la luz de los contextos y los deseos en los que ha sido construido. De este modo, ante la realidad de múltiples opresiones que viven las trabajadoras sexuales, organizarse es una forma de resistencia al sistema, aunque algunas feministas construidas desde otras realidades no lo consideran así.

Desde estas resistencias situadas, las organizaciones de trabajadoras sexuales exigen al Estado la legalización del trabajo sexual y a la sociedad el reconocimiento de éste como una actividad laboral. Ambas organizaciones de trabajadoras sexuales han creado entre sus integrantes conciencia sobre sus derechos, han establecido alianzas

con actores clave, realizan acciones de incidencia política, acuden a medios de comunicación para divulgar sus demandas, están actuando, están intentando subvertir la idea de mujeres víctimas o manipuladas mediante la afirmación de su condición de ciudadanas.

CRECIMIENTO POLÍTICO: ALIANZAS Y COMPLICIDADES

Las trabajadoras sexuales de las asociaciones Girasoles y Las Golondrinas iniciaron reuniéndose para compartir sus vivencias y charlas sobre uso del condón y prevención de infecciones de transmisión sexual, y acompañando a otras en las denuncias de violencia y explotación por parte de parejas, clientes y dueños de locales.

Sus acciones y demandas iniciales se centraron en dar respuesta a los problemas o necesidades más urgentes: la violencia, la discriminación, el poco y estigmatizante acceso a los servicios de salud. Durante estos años, demostraron su fortalecimiento político, tanto en las estrategias como en el contenido político de sus demandas. Ya no sólo exigen el acceso a servicios públicos sin discriminación, también demandan al Estado la legalización del trabajo sexual y el amparo de sus derechos laborales y humanos.

En este recorrido político han establecido complicidades y alianzas clave con activistas feministas y trabajadoras sexuales adscritas al feminismo. A nivel internacional, se refieren a la RedTraSex como un espacio clave que les ha permitido conocer otras organizaciones lideradas por trabajadoras sexuales de diversos países de la región. Así, han consolidado su discurso político y reafirmado su sentimiento de dignidad.

Esta Red, creada en 1997, está integrada actualmente por organizaciones de 15 países, incluyendo Nicaragua. Muchas de sus integrantes se consideran feministas y participan en espacios del movimiento en sus países. Hasta el año 2014, ambas organizaciones eran enlaces de la RedTraSex en Nicaragua; en la actualidad solo lo es la asociación Girasoles.

A nivel nacional, consideran a las organizaciones feministas como compañeras aliadas. En los últimos años han participado en espacios de reflexión feminista y Las Golondrinas es parte de la Red de Mujeres de Matagalpa, un espacio de referencia feminista en ese departamento.

Las trabajadoras sexuales consideran que su alianza con organizaciones feministas les ha ayudado a nombrar el sistema patriarcal y el estigma de puta, que las oprime. Algunas comentan que han reflexionado sobre la relación entre mujeres, y cuentan que han aprendido a relacionarse con sus hijas desde el respeto. Han reconocido las trampas del sistema patriarcal, que pretende dividir a las mujeres y ubicarlas en las posiciones antagónicas de santas o putas.

Las trabajadoras sexuales apelan a la alianza entre mujeres, pues consideran que es la mejor estrategia para hacer frente a un sistema que las violenta y discrimina.

“ Si tuviéramos una alianza entre mujeres [feministas y trabajadoras sexuales], agarraríamos más fuerzas para tratar de ya no seguir siendo humilladas entre nosotras mismas”.

(Vida Francis, integrante de Girasoles)

Es decir, más que temáticas concretas, apuestan por alianzas más profundas, pues la opresión por razón de género es la principal coincidencia entre ambos colectivos.

DE VÍCTIMAS A ACTORAS POLÍTICAS

Las estrategias iniciales de acción de ambas organizaciones estuvieron ligadas a procesos de formación y sensibilización directa con sus integrantes. Los principales temas que abordaron estaban ligados a la salud sexual y al derecho a vivir sin violencia. Con los años han fortalecido sus capacidades y, aunque mantienen una estrategia ligada a proporcionar herramientas a las participantes para la defensa de sus derechos, han ampliado su eje de trabajo y demandan a instituciones estatales acciones concretas para el cumplimiento de los mismos.

Estar juntas les ha otorgado mayor fuerza y legitimidad para interlocutar con el Estado y los movimientos sociales. En los últimos años han conseguido avances formales en el acceso a servicios y en la disminución de la discriminación en las instituciones. En el año 2009, como RedTraSex capítulo Nicaragua, ambas organizaciones firmaron un convenio con la Procuraduría de Derechos Humanos, que se comprometió a acompañar los casos de denuncia por parte de trabajadoras sexuales para evitar abusos de poder y violaciones a los derechos humanos.

En 2014, el Ministerio de Salud (Minsa) aprobó la Resolución Ministerial 671, en la cual se establece el compromiso para eliminar el estigma y discriminación hacia las trabajadoras sexuales en las instancias ministeriales; y en 2015, integrantes

de la asociación Girasoles entraron a formar parte del Servicio Nacional de Facilitadores Judiciales (SNFJ)² de la Corte Suprema de Justicia (CSJ), lo que, según María Elena, directora de Girasoles, les da mayores herramientas para la defensa de sus derechos y suma a su reconocimiento como ciudadanas y defensoras de derechos humanos.

DEMANDAS AL ESTADO NICARAGÜENSE

Las trabajadoras sexuales organizadas coinciden en que son necesarias políticas públicas que las protejan y garanticen sus derechos humanos. Solo con una legislación que reconozca el trabajo sexual, se podrá avanzar en la reducción de los índices de violencia y explotación hacia las mujeres que ejercen el trabajo sexual. Exigen que el Gobierno las incluya en los programas sociales existentes, como Hambre Cero o Usura Cero.

// Queremos que haya leyes y políticas públicas para nosotras, que nos protejan, tener seguro social, derecho a préstamos y otros derechos como personas.”
(Ymogene Omier, Girasoles)

Exigen ser incluidas y tratadas como mujeres con derechos en todos los programas y oportunidades emprendidas desde el Estado.

En una publicación de la RedTraSex (2014) se plantea:

Exigimos la legalización no sólo porque nos asiste el derecho a contar con las mismas garantías que las personas que

2 Los y las facilitadoras judiciales representan un puente entre la comunidad y el poder judicial, pues se capacitan para asesorar y acompañar casos de denuncias.

ejercen cualquier otro trabajo, sino también porque al ubicarnos en un nivel desigual respecto al resto de los trabajadores padecemos maltrato, violencia, precarización de las condiciones laborales y discriminación, que no se corresponden con los compromisos que los Estados de la Región han asumido para defender y garantizar el ejercicio de los derechos humanos a toda su población. (p. 2)

Esta afirmación reivindica reconocimiento y garantías laborales y arguye que, al no existir una legislación que las proteja, se legitima desde el Estado la violación y abuso a las trabajadoras sexuales.

Las trabajadoras sexuales están apostando no solo por cambios a nivel legal, sino que también estarían trastocando la escala de la sexualidad, como mencioné al inicio, citando a Rubin (1984). Al reconocer el trabajo sexual como un oficio con derechos laborales, se deslegitima el argumento cultural de que el trabajo sexual es un acto pervertido o malo; por lo tanto, contribuiría a flexibilizar las fronteras de la sexualidad impuestas a todas las mujeres y la palabra puta perdería su fuerza amenazante que justifica la violencia.

CONCLUSIONES

La escala de la sexualidad impuesta por el sistema patriarcal es un manual de restricción para todas las mujeres, pues establece la manera en que deben comportarse, expropiándolas de su cuerpo y sometiéndolas al tutelaje del Estado y de los padres, maridos e hijos. Cada vez que una mujer cruza las fronteras de lo establecido como correcto, ha sido amenazada y sancionada con el nombre de "puta".

Sobre todas las mujeres que se oponen al sistema patriarcal ha caído la palabra “puta” como insulto y justificación a la agresión y exclusión. Oponiéndose al sistema, las putas han reivindicado el ofertar servicios sexuales por dinero como trabajo y exigen al Estado, sociedad y familia que se las respete como ciudadanas.

Las trabajadoras sexuales organizadas son un ejemplo de resistencia ante el sistema racista, capitalista y patriarcal que las oprime. En Nicaragua, en un contexto de desprotección legal, impunidad judicial y agresión social, organizarse ha sido una estrategia de sobrevivencia frente al sistema. A pesar de cargar con el estigma de puta, que las invalida e invisibiliza, han logrado reafirmarse en la colectividad hasta convertirse en defensoras de derechos humanos referentes ante medios de comunicación, instituciones estatales y organizaciones sociales.

Alrededor de 15,000 mujeres ejercen el trabajo sexual en Nicaragua, contribuyendo a sostener económicamente a sus familias. El reconocimiento del trabajo sexual, y de quienes lo ejercen como ciudadanas con derechos, contribuirá a que la palabra “puta” deje de ser una amenaza y una invitación a la violencia contra todas las mujeres.

BIBLIOGRAFÍA

Bazon, Emily (2016). Opresión o profesión: ¿debería ser delito la prostitución? En *The New York Times*. com. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.nytimes.com/es/2016/05/21/opresion-o-profesion-deberia-ser-delito-la-prostitucion/?em_pos=small&emc=edit_bn_20160523&nl=boletin&nl_art=3&nlid=59461982&ref=headline&te=1

Carbajal, Mariana (2010). "Los clientes deben ser encarcelados". En *Página 12*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-148805-2010-07-04.html

Crenshaw, Kimberlé (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. En *Stanford Law Review* (43), 1241-1299.

De Miguel, Ana (2012). La prostitución de mujeres: una escuela de desigualdad humana. En *Revista Europea de Derechos Fundamentales* 19, 49-74. Recuperado el 21 de junio de 2016, a partir de www.mujeresenred.net/IMG/pdf/prostitucion_de_mujeres_escuela_desigualdad_humana.pdf

Despentes, Virginie. (2007). *Teoría King Kong*. Barcelona, España: Melusina.

Garaizabal, Cristina (2003). Derechos laborales para las trabajadoras del sexo. En *Pensamientocritico.org*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.pensamientocritico.org/crigar0703.htm

____ (2013). *Feminismos, sexualidades, trabajo sexual*. Navarra, España: Txalaparta.

Gimeno, Beatriz (2014). La prostitución tiene que ver con la igualdad, no con el sexo. *Beatriz Gimeno*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de beatrizgimeno.es/2014/03/07/la-prostitucion-tiene-que-ver-con-la-igualdad-no-con-el-sexo/

Juliano, Dolores (2006). *Excluidas y Marginales*. Fuenlabrada, España: Cátedra.

Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. En *La Manzana De La Discordia*, 6(2), 109.

Mahmood, Saba (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. En *Cultural Anthropology* 16(2), 202- 236.

Mohanty, Chandra Talpade (2008). Bajo los ojos de occidente, academia feminista y discurso colonial. En Liliana Suárez y Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

Nicolás, Gemma (2005). *Planteamientos feministas en torno al trabajo sexual*. Recuperado el 21 de junio de 2016, a partir de www.descweb.org/files/PlanteamientosFeministas.pdf

Osborne, Raquel (2004). *Trabajador@s del sexo*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra.

Red de Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe [Redtrasex] (2014). *Ocho razones para evitar la confusión entre trata de personas, explotación laboral y trabajo sexual*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.redtrasex.org/IMG/pdf/trata_trabajo_sexual_explotacion-2.pdf

Rubin, Gayle (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En Carole Vance (Ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (p. 171). Boston, Massachusetts, EEUU: Routledge & K. Paul.

Rubio, Ana (2008). La teoría abolicionista de la prostitución desde una perspectiva feminista: Prostitución y política. En Elida Aponte Sánchez y María Luisa Femenías (comps.), *Articulaciones sobre la violencia contra las mujeres* (pp. 103-140). Buenos Aires: Editorial de la Universidad

Traspasso, Rosa Dominga (2003). La prostitución en contexto. En Cladem, *Prostitución: ¿trabajo o esclavitud sexual?* Lima: Cladem.

Weeks, Jeffrey (s.f.). *La invención de la sexualidad*.

Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de
www.dgespe.se.p.gob.mx/public/genero/PDF/LECTURAS/S_01_04_La%20invenci%C3%B3n%20de%20la%20sexualidad.pdf



Sección II

**MODELOS DE
DESAROLLO
Y SISTEMAS DE
CUIDADOS**

**Miradas y propuestas
desde la
economía feminista**

Capítulo III

RESOLVIENDO LA VIDA, RENEGOCIANDO LOS CUIDADOS

*Una lectura feminista
de las prácticas de cuidados
en Matagalpa*



MARÍA EUGENIA GÓMEZ

Activista feminista y educadora. Me conocen como Geni. Nací en Madrid y llegué por primera vez a Nicaragua en el 89. Matagalpina de adopción, eché raíces en esta tierra fértil abonada por una larga tradición de feministas, con las que comparto luchas, sueños, aprendizajes, indignación y rebeldías. Después de muchos años me atreví y me puse a estudiar la Maestría en Perspectivas de Género y Desarrollo. Ha sido un placer aprender con un gran grupo de clase y un excelente equipo docente. Salgo con la mirada más amplia y nuevas herramientas para seguir aportando a la ardua tarea de transformación de las desigualdades desde el movimiento feminista.



AMAIA PÉREZ OROZCO

Como título oficial, soy doctora en Economía por la Universidad Complutense de Madrid. Intento aportar las críticas feministas a la economía ortodoxa, así como a las prácticas económicas alternativas desde mi trabajo profesional y desde el activismo. Soy investigadora y formadora independiente. Participo en diversos programas de posgrado en estudios de género, desarrollo y/o economía de varios países latinoamericanos y del Estado español; entre ellos, soy docente de la Maestría en Perspectivas de Género y Desarrollo de la UCA Nicaragua. Me motiva especialmente el intentar tender puentes: entre movimientos sociales y universidad, entre Abya Yala y Europa, entre los feminismos y otras perspectivas críticas, etc. He tenido la suerte de poder compartir aventuras académicas y activistas en Nicaragua, de las cuales surge mi participación en este libro.

En los últimos años, los cuidados han sido un tema especialmente rico para el pensamiento y la propuesta política feministas. A los cuidados llegamos por la evolución conceptual transitada por nociones aún coexistentes y complementarias, como trabajo doméstico, trabajo reproductivo, trabajo no remunerado, etc.¹. Este texto, escrito a cuatro manos, nació al calor de esa efervescencia analítica y política. Como el resto de capítulos incluidos en este volumen, fue elaborado a partir de los hallazgos de una tesis de maestría. Dos activistas feministas nos encontramos jugando nuestros respectivos roles de maestrante y profesora. De entre los miles de asuntos relevantes para los feminismos, una decidió centrarse en comprender qué pasa con el cuidado al interior de los hogares, buscando pistas de incidencia para el movimiento feminista y de mujeres. La otra se animó a apoyar el proceso y aprender a mirar los cuidados desde un contexto distinto al que le era habitual. Así surgió la tesis *Cómo se resuelve la vida desde los hogares nicaragüenses y los retos para el movimiento feminista*, siendo analizadas en ella las estrategias desplegadas por las mujeres en los hogares² para resolver los cuidados. Para lograrlo, se indagó en la cotidianidad de cuatro familias del municipio de

1 Para un recorrido sobre esta evolución y una reflexión sobre las luces y sombras de los diversos aspectos que se han ido enfatizando a lo largo de la misma, ver Esquivel (2013) y Pérez Orozco (2014a).

2 En este texto utilizamos el término *hogar* para referirnos a la unidad básica del sistema económico, el lugar de gestión de la vida económica donde se resuelven los cuidados. También usaremos el término *familia* porque es el que manejan las personas entrevistadas. En ese sentido, usamos la categoría *hogar* como un concepto analítico, mientras que la noción de *familia* es más bien un concepto émico, surgido de la propia voz de las y los actores.

Matagalpa³ a través de entrevistas a profundidad con al menos dos personas de cada unidad familiar.

La economía feminista ha sido puente de entendimiento entre las autoras de este texto y, por eso, éste es el énfasis que aplicamos aquí a este campo de estudio, tan netamente interdisciplinar⁴. En estas páginas, intentamos contribuir al saber construido desde el Sur global, toda vez que la literatura en torno a los cuidados ha tenido, hasta fechas recientes, una marcada impronta anglosajona y del Norte global. Nuestro anhelo sería que este texto no constituyera otro ejemplo más de aquella “división del trabajo intelectual que ubica la producción teórica en los países centrales y el ‘estudio de caso’ en la periferia” (Esquivel, 2012, p. 25). El marco teórico de partida incorporaba ya numerosas contribuciones realizadas desde la propia América Latina y más allá. La investigación en sí obligó a redefinir y complementar la teoría —aún con todo de probables sesgos *clases medieras* y urbanos— para poder entender las vidas de las mujeres matagalpinas.

La mayor o menor dureza, el propio contenido de los cuidados, y las redes tejidas para resolverlos, son aspectos profundamente marcados por las condiciones de vida. En otras palabras, ni podemos preguntarnos sobre los cuidados

3 Matagalpa es un municipio ubicado 125 kilómetros al noroeste de Managua. Fue escogido por considerarlo representativo del país en términos de la estructura demográfica y la diversidad de composición de las familias

4 En Carrasco, Borderías y Torns (2011) puede encontrarse una exhaustiva síntesis del recorrido conceptual en torno a los cuidados desde diversas disciplinas. Vega y Gutiérrez Rodríguez (2014) proporcionan una síntesis similar, si bien más breve, con énfasis en la literatura surgida desde América Latina.

sin pensar en el contexto concreto en que se despliegan, ni podemos identificar un sistema de cuidados en aislamiento del sistema socioeconómico en su conjunto. Allá donde las condiciones de vida para diversos segmentos de la población son muy desiguales, más que un sistema de cuidados, debemos identificar diversos mundos del cuidado. Este texto explora un cierto mundo del cuidado, que podríamos nombrar *rurbano*, característico de muchos barrios de Matagalpa en la intersección de lo urbano y lo rural, marcado por el esfuerzo diario para resolver la vida en condiciones de dificultad y carencia de recursos, ingresos, servicios públicos y de viviendas seguras.

Les invitamos aquí a ahondar en las vidas de doña Ana, doña Ester, doña Reyna y doña Esperanza y sus familias, para comprender un poco mejor esa red de cuido, tan compleja como resistente, que permite sostener la vida de sus hogares y, en la medida en que conforma ese entretejimiento de interdependencia que habitamos, la de cualquiera que lea este texto.

PUNTOS DE PARTIDA SOBRE LOS CUIDADOS

Entendemos cuidar como el acto y la disposición de responder a la vulnerabilidad de la vida en tanto condición inescapable de la existencia. La vida es posible, pero incierta: si no se cuida, no es. Y la única forma de cuidarla es mediante la interconexión con otras personas y habitando un entorno vivo. La apuesta analítica de la economía feminista es preguntarse por los procesos de sostenibilidad de la vida, esto es: cómo se resuelve esta interdependencia social y ecológica en un contexto dado; y qué tipo de lazos y flujos

de trabajos, recursos y tiempos se establecen para poner las condiciones de posibilidad de esa vida vulnerable. Esa fue la pregunta que la tesis intentaba resolver, indagando las redes que se constituían al seno de los hogares para resolver las necesidades de cuidados y las negociaciones que las definían.

Los cuidados atraviesan múltiples dicotomías fundacionales de los discursos económicos convencionales, y más allá de la epistemología propia de lo que, siguiendo a Escobar (2010), podemos entender como el “proyecto modernizador” que habitamos. Atraviesan las fronteras entre lo económico y lo no económico, lo material y lo inmaterial, el trabajo y la vida, el egoísmo y el altruismo, lo público y lo privado, la autonomía y la dependencia. Son un buen ejemplo de esos “monstruos” de los que habla Haraway (1991), como entidades de gran potencial para teorizar fronteras, por situarse en las mismas.

Los cuidados también nos permiten probar a desarrollar la propuesta metodológica de la economía feminista de realizar un análisis multinivel micro-meso-macro⁵. Empezamos por entender sus concreciones cotidianas, encarnadas en cuerpos que se relacionan, que se quieren (o no), que amanecen y duermen, comen y beben, que pasan calor o frío cada día. Desde ahí, escalamos para comprender qué nos dice esto sobre la red institucional que organiza socialmente los cuidados: ¿qué instituciones se hacen cargo de ellos o, cuando menos, los condicionan? Y una vez en ese

5 Este enfoque, inicialmente propuesto por Elson (1994), ha sido retomado con particular vigor por las economistas feministas latinoamericanas, especialmente en el análisis de género del comercio internacional (ver, por ejemplo, Salvador, 2012).

nivel, ascendemos otro peldaño y nos preguntamos por la capacidad del conjunto macroeconómico para poner las condiciones de posibilidad de lo vivo.

Los cuidados son un terreno que nos permite explorar el entrelazamiento de las estructuras materiales (que definen los flujos de tiempos, trabajos y recursos y dan lugar a una cierta organización social del cuidado) y las estructuras discursivas que guían el proceso de construcción de subjetividades y conforman una cierta cultura del cuidado⁶. Por último, los cuidados nos abren espacios para buscar (y encontrar) los márgenes de agencia desplegados por los sujetos bajo el constreñimiento de esas dobles estructuras. La atención a los cuidados "permite incorporar las nociones de agencia y acción estratégica en nuestros análisis de personas que se mueven entre los mundos de la intimidad y los complejos mundos institucionales de las sociedades contemporáneas" (Anderson, 2012, p. 18).

La economía feminista, junto a otras perspectivas críticas, ha denunciado recurrentemente que para el actual modelo hegemónico de desarrollo, el cuidado de la vida no sólo no es prioridad, sino que la vida (el planeta vivo y la vida del conjunto social) es el recurso a explotar para el beneficio

6 En la actualidad, está siendo crecientemente utilizada la noción de Economía del cuidado, que resalta la dimensión socioeconómica de los cuidados. Si bien esta es fundamental, no debe dejar de insistirse en su dimensión discursiva (moral, ideológica, subjetiva) para lograr visibilizar "las conexiones antes escondidas entre los planos psicológicos, morales, sociales, culturales, políticos y económicos" (Anderson, 2012, p. 18). La propuesta analítica, por lo tanto, implica comprender los sistemas de cuidados como una compleja imbricación entre concepciones sociales y mecanismos de organización socioeconómica (ver, por ejemplo, VVAA, 2014).

monetario de unas pocas vidas particulares que dominan los procesos de acumulación de capital. Más aún, se afirma que este sistema subsiste en la medida en que privatiza, feminiza e invisibiliza la responsabilidad de sostener esa vida que es atacada.

Este es el marco en el que transcurren las vidas de las protagonistas de esta historia, como las de quienes escribimos esto y las de quienes lo leen. Y ahí abrimos la pregunta: ¿cuáles son las líneas de fuga que apuntan las mujeres en la forma en que resuelven día a día los cuidados, aquellas de las que el movimiento feminista y de mujeres puede aprender? Esta fue la pregunta central de la tesis que subyace a este texto. Para poder responderla, era necesario entender qué significa eso de resolver los cuidados, quién y dónde se encarga de ello, y cómo se establece y negocia esa forma de resolución.

LOS CUIDADOS: DIMENSIONES Y COMPLEJIDAD

No es sencillo definir los cuidados ni existe un concepto unitario. Los cuidados han venido en ocasiones definidos por la vía de la motivación que subyace a la acción, entendiéndose como trabajo de cuidados *“aquél que se realiza por afecto, o por un sentido de la responsabilidad para con otra gente, sin esperar una remuneración pecuniaria inmediata”* (Folbre, 1995, p. 75, en cursiva en el original). En otras ocasiones, se han definido por su contenido como *“las actividades que permiten regenerar día a día el bienestar físico y emocional de las personas. Cuidar es hacerse cargo de los cuerpos de las personas y también de las emociones que los atraviesan”* (VVAA, 2014, p. 11).

Atendiendo a la diferente función que cumplen y a los recursos y capacidades que están en juego, podemos identificar tres dimensiones: a) Los trabajos orientados a garantizar las precondiciones para el cuidado directo (o cuidado indirecto); b) Los trabajos que constituyen la provisión de cuidado directo; c) Lo que podemos denominar gestión mental, que agrupa la organización, planificación, seguimiento y supervisión necesarios para que todo lo demás sea posible. Con esta clasificación nos preguntamos qué implica cuidar para el diario vivir de las mujeres matagalpinas. Utilizamos esta categorización por su capacidad sistematizadora y porque en la medida en que distintas dimensiones tienen diferente potencial para ser delegadas (por ejemplo, es más fácil delegar la ejecución de la comida que la planificación de la dieta), permiten vincular con la pregunta de quién hace qué. Sin embargo, no ha de perderse de vista su artificialidad; las actividades que establecen las precondiciones del cuidado pueden encerrar un fuerte contenido emocional y constituirse en sí en cuidado directo; y toda labor de cuidado directo, o indirecto, conlleva en sí gestión mental.

GARANTIZAR LAS PRECONDICIONES PARA EL CUIDADO

Hay un conjunto de tareas domésticas orientadas a producir los bienes materiales que hacen posible la buena salud y el bienestar de las personas que conviven en ese hogar. Entre los trabajos que se hacen en los hogares para garantizar condiciones básicas de vida, están todas las actividades de limpieza y arreglo de la casa y del patio. Una segunda tarea vital es obtener los alimentos vía compra en el mercado, tratando de encontrar precios favorables, o vía producción

en el patio. Además de los alimentos, también se hacen compras de otros insumos para el hogar (la leña, o el gas para cocinar, artículos para limpieza) y el pago puntual de los servicios públicos, pues si no se pagan a tiempo las empresas cortan el servicio y luego hay que pagar la reconexión. Otro conjunto de trabajos tiene que ver con la compra, arreglo y mantenimiento de la ropa y zapatos: lavar, planchar, reparar, arreglar y ordenar la ropa ocupa una parte importante de la jornada. El trabajo de lavar se facilita si se dispone de lavadora, y se complica cuando no se dispone de agua todos los días. Entonces, acopiar agua para todas las necesidades vitales y lavar a la hora que llega es un esfuerzo añadido.

Otra labor central es garantizar el propio lugar donde vivir, la seguridad y el cuidado de la vivienda. Esto se vincula con el hecho de que los cuidados tienen una fuerte dosis de presencia. Las características de construcción de estas viviendas expone a posibles robos; la ausencia de servicios de cuidado infantil accesibles y los horarios escolares hacen que casi siempre haya menores en el hogar a quienes hay que acompañar. Algunos servicios públicos, como la recogida de basura, están organizados de manera que demandan presencia, que alguien saque el saco de basura cuando va pasando el camión. Para garantizar la seguridad y el cuidado hay que permanecer en la casa. Si se sale a hacer algún trabajo, o mandado, debe dejarse comida hecha y garantizar quién cuida de la casa y los niños y niñas.

Finalmente, en los hogares se desarrollan estrategias para la obtención de ingresos monetarios en empleos más o menos formales en el mercado o desarrollando cualquier otra actividad generadora de ingresos: comprar y revender ropa

usada, cocinar para eventos, cuidar niños de otras personas. Nos dice Elisa:

“ Mi mamá también lava y plancha ropa ajena, y los fines de semana trabaja fuera, cuida unas viejitas de una venta que hay en la esquina.”

Son tareas en las que no hay clara solución de continuidad entre los trabajos de cuidados no remunerados y el empleo, y que se organizan de manera que sean compatibles con el cuidado de la propia familia. Doña Ana, quien resolvía haciendo nacatamales y enchiladas para vender hasta que su salud se deterioró, ahora vende las tortillas que hace otra persona y:

“ Estaba pensando en dividir la casa y alquilar la mitad, para tener una entrada.”

Entre las características habituales de estas actividades está que son realizadas de manera simultánea, lo que muchas veces las vuelve invisibles para las personas que las hacen, las que son beneficiadas por ellas y para los estudios sobre el uso del tiempo. Otra característica es su flexibilidad. Van cambiando y adaptándose a las necesidades de cada etapa de la vida de las personas integrantes de la familia, a su estado de salud, a si hay o no suficientes ingresos. Y su dureza depende, de manera especialmente acuciante, de la disponibilidad de infraestructura, como el agua o las características arquitectónicas.

EL CUIDADO DIRECTO: CUERPO, EMOCIONES Y RELACIONES

Por cuidado directo entendemos aquellas actividades que además de cumplir una función material, dan soporte y

cuidado emocional. Implican una relación personal entre quienes realizan el trabajo y quienes son beneficiados por éste, e incluye, en palabras de Carrasco (2011), la “difícil gestión de los afectos y de las relaciones sociales” (p. 32). Aquí encontramos, por ejemplo, que ya no sólo se trata de cocinar los alimentos, sino de prepararlos y servirlos en los diferentes horarios, adaptados a diversas necesidades y tomando en cuenta los gustos de cada quien, sobre todo del marido, como queda claro en la expresión de Esperanza cuando dice:

“ La comida la hago yo, porque mi marido es contumelioso, no le gusta la comida que no hago yo. Él se da cuenta si no fui yo quien frió el arroz.”

Un trabajo considerable lo constituye el cuidado de menores. Esto incluye el aseo, la alimentación, vigilarlos ante posibles accidentes, dormirlos y vigilar su sueño, llevarlos a atención médica cuando se enferman y asistirlos en el hospital o en la casa. Una tarea invisible es educarlos, desarrollarles hábitos de higiene, enseñarles cómo comportarse y a comer alimentos importantes para su nutrición (tomando en cuenta las limitaciones económicas) y entrenarlos en diferentes tareas para que vayan adquiriendo más autonomía respecto a su propio cuidado. También se cumple una función de sostén para que estudien: vigilar que hagan las tareas —y “ayudar en lo que pueda”, como dice Esperanza— llevarlos y traerlos de clase todos los días; levantarlos a tiempo para que desayunen, se alisten y lleguen puntuales a clases; prepararles la merienda, o darles algo de dinero para el recreo. Y no sólo cuando son menores edades, también en su adolescencia, como reconoce Belén:

II Mi mamá me ayuda todos los días, el almuerzo me lo prepara en la mañana, mientras me estoy alistando."

También se cuida a otras personas que no son parte de la unidad familiar o que no viven de manera permanente en la casa, como familiares mayores u otras hijas e hijos. Esperanza relata que cuando le queda un ratito va "a dar una vuelta a [su] mamá". Mientras, doña Reyna prepara y deja servida la comida del hijo, que llega todos los domingos aunque ella salga a trabajar. La hija de doña Ana está pendiente de cómo están las cosas en casa de su mamá, que por su enfermedad no puede trabajar como antes, y manda comida cada vez que puede.

Parte esencial del cuidado directo tiene que ver con sostener las relaciones interpersonales. Supone estar pendientes de posibles problemas o dificultades preocuparse por la seguridad cuando no llegan a la casa por algunos días, atender señales que indiquen malestares o disconformidades, proteger a los hijos e hijas del desprecio o discriminación por parte de otras personas. Las mujeres que son madres invierten una gran cantidad de energía en "pensar" y estar preocupadas por su prole, tanto por su presente como por su futuro, no sólo cuando son menores sino a lo largo de toda su vida.

En el caso de las hijas, una preocupación es que estén con hombres que las respeten y colaboren en la crianza de sus hijos e hijas. En general, se preocupan por la seguridad: no se acuestan, o si lo hacen no se duermen, hasta que la última persona ha llegado a la casa. A esa hora se levantan a trancar la puerta. Esto se refleja claramente cuando doña Reyna dice:

// Rezo por ellos para que no les falte nada, para que no les pase nada.”

Esta preocupación es mayor si alguien de la familia vive fuera del país y si se percibe que en ese lugar hay mayores peligros. Por esta razón, ahora Ester está cuidando de su nieta: la mamá sigue en Guatemala, pero se ha traído a la hija para que la cuide. Esto supone más trabajo, pero se siente más tranquila.

Una pregunta clave es cuál es el sentido último del propio hecho de cuidar: si se trata de promover la autonomía de las personas o de atender su dependencia. Esta tensión se ve claramente en el caso de Eva. Ella tiene una hija que nació con hidrocefalia, lo que le ha provocado un problema motor y dificultad en la vista. Criar a esta niña le ha supuesto un reto mayor, pues se debate entre el impulso de sobreprotegerla y el deseo de que sea lo más independiente posible. Ahora tiene cuatro años y Eva dice:

// Usted ve, no está guindada de mi falda, es súper independiente.”

Y esto la hace sentir orgullosa.

Cuando hay situaciones de conflicto, el cuidado también implica una labor de intermediación. Por ejemplo, el hijo de Esperanza salió de la casa por iniciar una relación con una mujer, con la que tuvo dos niños gemelos, y abandonó sus estudios. El padre se enojó y no permitió que llegara a la casa durante algún tiempo, lo que a Esperanza le generó mucho sufrimiento. Hasta que su intermediación hizo que flexibilizara su postura y pudiera regresar. Ahora se preocupan y le ayudan a que sea responsable de sus hijos, aunque vivan separados.

Al menos dos o tres días a la semana, el hijo trae a los niños y su mamá los cuida mientras él trabaja fuera.

Es relevante la presencia de hombres adultos y su grado de "exigencias".

Ester dice:

“ Yo no me levantaba a hacerle el desayuno, como dicen otras mujeres que tienen que hacer. Él se levantaba, desayunaba y se iba; yo me levantaba más tarde con los niños.”

La gestión de la relación con los maridos es un aspecto que tiene un gran costo emocional para las mujeres. Las experiencias son diversas, pero todas ellas han tenido que lidiar en distintos grados con la violencia machista: hombres que son mujeriegos, que hacen escándalo cuando llegan bolos y quiebran las cosas o que se pierden por varios días.

La gestión mental: una tarea sin fin

Resolver las necesidades de cuidado de una familia implica, además del tiempo y energía para realizarlas, la necesidad de ser pensadas, planeadas y organizadas. Además de la inversión de trabajo físico y energía emocional, supone una gran cantidad de trabajo mental. Cuando las mujeres responsables de estos hogares expresan: “Lo que más me preocupa”; “me toca ver cómo resuelvo”; “me pongo a pensar”; “tengo que estar pendiente”; “yo les he enseñado”... están refiriéndose a ese trabajo de planificar, organizar, supervisar, o evaluar que se haga todo lo que se debe hacer, y que se haga bien.

En familias de sectores socioeconómicos bajos, como las participantes en este estudio, se trata de administrar recursos escasos, como el dinero, la comida, el tiempo y el espacio físico. Es necesario organizar y mantener la convivencia entre varias personas en un espacio reducido y establecer prioridades para hacer que los recursos de los que se dispone rindan y así garantizar la sobrevivencia y estabilidad del grupo. En este sentido, Esperanza expresa que lo que más le estresa no es el trabajo, sino la preocupación por:

“ Ver cómo mantener tres familias en este hogar, cómo darles de comer [...] mientras el hombre, los trabajadores, solo tiran la plata, pero yo soy la que tengo que ajustar con lo que me dan, ver cómo hago.”

Para Ester, en este momento lo que le genera más preocupación no es el trabajo doméstico, que reparte “bastante bien” con la hija, es cómo tener los ingresos suficientes para mantenerse ella y su hija, para que esta termine sus estudios y para poder pagar la deuda por el terreno y la casa.

Esta eficiencia en la administración es algo de lo que muestran orgullo las mujeres entrevistadas. Por ejemplo, Esperanza —quien convive con su marido, una hija, un hijo y su hermana y sus dos hijas— administra el salario de su marido (que él le entrega, menos la parte que se queda para sus gastos) y el de su hermana y los ingresos de su venta de ropa y de las “cocinadas”. Planifica lo que se compra semanal, quincenal y lo que hay que comprar diario, pues no tienen refrigeradora para mantenerlo.

“ Mire cómo mantengo llena la cabeza, que no sé mucho de letras, pero de números nadie me

engaña [...]. Aquí se mantiene un presupuesto bien hecho, porque yo siento, le digo yo, que así se gasta menos [...]. Ahí tengo una libreta con mis apuntes, cuánto invierto y cuánto me queda... entonces hay buena ganancia.”

Organizarse para poder hacer todas las actividades del día, adaptarse a los horarios de cada quien y estar pendiente de todas las oportunidades donde hacer un dinerito extra o idear cómo ahorrarlo, mantiene ocupada la mente de estas mujeres las 24 horas del día.

CUIDAR PARA RESPONDER A LA COMPLEJIDAD Y VULNERABILIDAD VITAL

La dinámica observada en estas unidades familiares permite afirmar que la división entre trabajo productivo y trabajo reproductivo es artificiosa, pues en la práctica la frontera no es tan clara, sobre todo para las mujeres. Igualmente, la distinción férrea entre trabajo remunerado y no remunerado, tan clara para la propia economía feminista, se diluye en la experiencia vital de estas mujeres. Más aún, ambas son escisiones potencialmente perniciosas en la medida en que gravitan en torno al eje de lo mercantil, y lo constituyen en el referente analítico central. De manera similar, pierde sentido la escisión entre trabajo de subsistencia y trabajo de cuidados. ¿Cómo y por qué establecer una línea divisoria entre comprar alimentos en el mercado y cultivarlos en el patio? ¿O entre acarrear agua y lavar los trastes?

Atendiendo a las prácticas de cuidados de las mujeres matagalpinas, comprendemos lo artificioso de numerosas distinciones analíticas habituales en la literatura sobre

cuidados y nos sumamos a la preocupación creciente por el carácter etnocéntrico, urbano y blanco de la propia comprensión de los cuidados hegemónica en los estudios y políticas. Así, por ejemplo, Wood (1997 y 2003) denuncia cómo la distinción entre trabajo de subsistencia y trabajo doméstico, o de cuidados, se construye tomando como referente las tareas realizadas de forma gratuita en los hogares por las mujeres occidentales y urbanas; todo lo demás, es trabajo de subsistencia. Son los conceptos marginales, los definidos por el no-ser: trabajo no-remunerado; reproducción es lo que no es producción; la subsistencia es lo que no-es trabajo doméstico.

Antes bien, lo relevante para comprender los cuidados es que todas son actividades que intentan responder a las vidas concretas de las personas (tanto del hogar como más allá de éste) cuyo bienestar nos es relevante. Cuidar no consiste en un conjunto predefinido de actividades, pues responde a circunstancias cambiantes. Es un trabajo que no tiene límites claros ni entre las fronteras espaciales del ámbito privado-doméstico y el mundo público, ni en los horarios en los que se realiza, ni en el propio contenido de la actividad, ni en su intensidad. Todo es un *continuum* de labores muy amplio y variable, que tienen como objetivo garantizar la vida. Y la vida es compleja y polifacética, el bienestar tiene dimensiones emocionales y materiales, íntimamente unidas. Sólo la atención minuciosa a la cotidianidad de la vida permite vislumbrar esta complejidad.

Los cuidados cubren la triple función que, desde la economía feminista, se reconoce al espacio invisibilizado del sistema

socioeconómico⁷, en el marco de una mirada ampliada al circuito económico. Esta triple función incluye la expansión del bienestar mediante la adquisición, transformación, adaptación y mantenimiento de los bienes y servicios adquiridos en el mercado (desde preparar el almuerzo a lavar la ropa), así como la producción de bienes y servicios adicionales (de seguridad de la vivienda, de educación para las y los menores). Incluye también la ampliación del bienestar, mediante la personalización de todas esas tareas, garantizando que responden al hecho de que cada vida es única e irrepetible (no es igual un esposo contumelioso, que una hija a la que hay que educar en el aprendizaje de comer sano); y asumiendo la labor de componer el complejo rompecabezas económico de manera que se materialice en el sostenimiento de vidas concretas y no en la producción de bienes y servicios deshilvanados. Finalmente, la labor de reproducción de la población trabajadora, esto es, la reconstitución cotidiana de aquella parte de la población que se inserta en el mercado laboral.

DÓNDE Y QUIÉN ASUME LA RESPONSABILIDAD DE CUIDAR

Si cuidar es la manera de responder a la vulnerabilidad de la vida, no cabe establecer división claras entre autonomía y dependencia, sino entender que todas las personas necesitamos cuidados de diferente tipo e intensidad, en las

7 Este ámbito es denominado de forma diversa: espacio de desarrollo humano, de reproducción, de cuidado o de sostenibilidad de la vida. Picchio (2001) es la primera autora en identificar esa triple función de dicho espacio. Este planteamiento analítico ha sido posteriormente retomado por multitud de autoras y puede decirse que forma ya parte del marco analítico de la economía feminista (ver, por ejemplo, Carrasco, 2011, y Rodríguez Enríquez, 2012).

diferentes etapas de la vida, y bajo circunstancias diversas. De manera similar, la inmensa mayoría de personas tiene potencialidad para cuidar y cuidarse durante la mayor parte de su vida, aunque la intensidad del balance potencial entre dar y recibir varía. La pregunta, entonces, es si hay un reparto equitativo de esa responsabilidad de cuidar la vida en común y si existen estructuras colectivas para asumir dicha tarea.

En este apartado abordamos estas preguntas y las respuestas se perfilan nítidas en las experiencias de las mujeres: la responsabilidad de cuidar recae en los hogares de manera casi única, y, en ellos, en las mujeres, si bien no en todas de igual forma. Se confirma así lo que eran dos supuestos de partida, en la medida en que es un planteamiento analítico de la economía feminista: los hogares son la unidad socioeconómica básica en los sistemas capitalistas heteropatriarcales; y la construcción generizada de las subjetividades económicas implica que sean las mujeres las responsables primeras y últimas de cuidar la vida.

UNA RESPONSABILIDAD PRIVATIZADA

Afirmar que a través de los cuidados se asume la triple función de extensión y ampliación del bienestar y de reproducción de la población trabajadora, significa afirmar que los cuidados cierran el ciclo económico. Mediante ellos, la diversidad de bienes y servicios producidos en multiplicidad de esferas económicas se conjugan para garantizar, en la medida de lo posible, la reproducción de la vida. Dado que la responsabilidad de asegurar los cuidados se localiza en los hogares, éstos son la esfera económica donde se ajusta el sistema en última instancia, y el lugar primario desde el

cual las personas organizan su vida económica. Ahora bien, los hogares, lejos de ser espacios armoniosos, son terrenos de cooperación y conflicto, como veremos a continuación.

En Nicaragua, se calcula que el 82.5% de los servicios de cuidado se realiza en los hogares por quienes las fuentes estadísticas oficiales denominan “amas de casa”⁸; un 15.6% corresponde a trabajo doméstico remunerado y apenas un 1.9% corresponde a servicios de salud y educación proveídos por el Estado (Espinoza *et ál.*, 2012, p. 71). Martínez Franzoni (2008) afirma que el país presentando características de un régimen de bienestar informal familista (y en mayor grado que otros países de la región) y con mayor presencia relativa de la familia extensa. Esta afirmación general para el caso de Nicaragua, se materializa en los hogares estudiados. Ante la falta de recursos y políticas públicas comprometidas con los cuidados, es en las casas donde finalmente se resuelven todas las necesidades vitales de las personas.

La ausencia de servicios de cuidado infantil y el limitado horario de las escuelas demandan que en las familias se tenga que dedicar una gran cantidad de tiempo y energía al cuidado de menores. La precaria y limitada cobertura del sistema público de salud se complementa con el cuidado que se realiza en los hogares. Aun cuando un paciente está en el hospital, las mujeres se organizan para garantizar el cuido, preparar y llevar alimentos y ropa limpia, pues lo que provee centro médico es demasiado escaso.

8 Martínez Franzoni y Voorend (2012) reconocen que en Nicaragua la mayoría de “amas de casa” realizan actividades de generación de ingresos, a menudo en igual o mayor cantidad que los maridos, cuando los hay. Como veremos, los hogares entrevistados muestran la falsedad de esta noción de “ama de casa”.

Las insuficientes iniciativas públicas para contribuir a los cuidados descansan también en el trabajo gratuito de las mujeres. Un trabajo considerable que se demanda de las familias es preparar la merienda escolar de las escuelas públicas. Esperanza, Eva y Rosa cuentan que de forma rotativa las madres de los alumnos asumen la tarea de complementar alimentos y cocinar para los 30 niños del aula. Además de preparar la comida hay que cooperar. Si toca hacer las tortillas, mejor, porque quedan para la casa, pero hay que ir a traer el maíz, nesquisarlo y llevarlo a moler bien temprano. Si le mandan arvejas, arroz, o cereal, hay que prepararlo, cooperar con la cebolla, chiltoma, el molino, etc., y luego irlo a dejar a la escuela. Rosa y Esperanza comparten que algunos domingos también les toca preparar comida para la Iglesia.

La alta incidencia de la informalidad⁹ deriva en muy bajos niveles de protección social¹⁰. En este contexto, son las familias y las extensas redes de cuidado que establecen, quienes ofrecen cierta seguridad frente a los riesgos. Eva le echa una mano con la comida a su mamá, ahora que por su enfermedad casi no puede trabajar. Esperanza le da dónde

9 "La informalidad del mercado laboral avanzó desde un 64% en 2006 hasta 80% en 2013, y en este dramático escenario aparece el mercado laboral nicaragüense con el 50% del total de trabajadores ocupados que trabaja menos de 8 horas diarias o devenga un salario mensual menor que el salario mínimo legal". (Avendaño, 2015)

10 Algo menos del 23% de la población económica activa cotiza al Instituto Nacional de Seguridad Social (INSS), y solo un 37% de ellos logra cotizar entre 50 a y 52 semanas al año. Estos datos muestran claramente la falta de protección a la ciudadanía nicaragüense, siendo uno de los problemas más graves los altos niveles de subempleo: 48 de cada 100 trabajadoras y trabajadores trabajan menos de 8 horas al día o devengan un salario menor al salario mínimo legal (Avendaño, 2013).

vivir a su hermana y sus niñas, para que no ande rodando. Doña Ana le da un lugarcito en el patio para que su hija haga su cuartito para su familia. Esta red de aseguramiento tiene un alcance internacional, en un contexto donde la migración ha sido válvula de escape nacional. Con lo que manda su hija que migró, Ester paga el Internet y algunos muebles que compraron a plazos.

Los hogares son, pues, la unidad socioeconómica básica. Pero hablar de hogar muy lejos está de hablar de familia nuclear¹¹. Según el último Censo de Población, únicamente el 55.2% de los hogares en Nicaragua (58.6% en Matagalpa) son hogares nucleares. Si excluimos a los que tienen jefatura femenina, entendiendo que la inmensa mayoría de éstos corresponde a hogares con ausencia de esposo/padre, podemos decir que sólo un 34.1% de hogares (37.9% en Matagalpa) responden a la idea de pareja heterosexual con o sin hijas e hijos. Las personas entrevistadas reflejan claramente que las familias reales poco tienen que ver con la familia normativa que está en el imaginario, que se toma como modelo y que se refuerza desde las políticas públicas. El Código de la Familia, que tuvo que reconocer explícitamente a las familias monoparentales, tan comúnmente encabezadas por mujeres, no contempla la realidad de familias ampliadas y complejas.

Como se puede observar en la figura 1 (página 146), las familias representadas son diversas y su composición compleja.

11 Bergeron (2009) denuncia los términos heteronormativos bajo los cuales se comprenden los cuidados. Entre ellos, se incluye la representación económica dominante del trabajo de cuidados, que lo comprende siempre en el marco de una pareja heterosexual. Incluso en el caso de hogares encabezados por mujeres, éstos se ven como el “resultado problemático de relaciones heterosexuales fallidas” (p. 56).

Los criterios para definir quiénes integran la familia varían. En algunos casos son las personas que conviven bajo un mismo techo, pero no en exclusiva. En la familia de Reyna, uno de sus hijos, que está separado, tiene su propia casa, donde va a dormir; pero el resto del tiempo, si no está trabajando, está en la casa de Reyna. Hay personas que no viven bajo el mismo techo pero que aportan recursos o trabajo para sostener las necesidades de las personas que lo integran. La hija mayor de Ana vive en otra casa del mismo barrio, con su compañero y sus hijos, pero está también presente en la vida cotidiana de la familia, más ahora que, por enfermedad, Ana no puede hacer algunos de los trabajos que le permitían sobrevivir.

En otros casos, conviven bajo un mismo techo pero no comparten todos los recursos. Hay personas que entran y salen dependiendo de diversos factores, como el empleo, o las disputas y reconciliaciones. Por ejemplo, el hijo de Esperanza salió de la casa cuando se emparejó y tuvo dos hijos y dejó de estudiar y el papá lo corrió hasta que la intermediación de la mamá logró que lo aceptara de nuevo. O Eva, la hija de doña Ana, que se separó del marido y luego lo aceptó cuando sintió que sola no podía. Durante nueve meses migró a Costa Rica y dejó a sus hijas e hijos con su mamá. Para sostener sus vidas, cada una de las unidades familiares forma parte de una red más amplia en la que intercambian recursos, afectos y tiempo. Son redes que exceden los lazos legales y de sangre. Así, en dos de estas cuatro familias hay hijas e hijos de crianza. En ninguno de los dos casos se ha dado la adopción legal ni se ha cortado el vínculo con las madres biológicas, lo que no impide que hayan sido incluidos en la familia con el mismo trato que el resto de los hermanos.

UNA RESPONSABILIDAD FEMINIZADA

Los trabajos de cuidados no se organizan y reparten en función de negociaciones individuales, sino que responden a una estructura social, que determina dónde debe estar cada quien y qué le corresponde hacer. El género es un eje clave en ese reparto: los sistemas de cuidados son netamente heteropatriarcales.

A partir de los relatos, podemos constatar que la figura central respecto a la cual todo gira y se resuelve es la de una mujer. En todos los hogares hay una mujer que dedica casi todo su tiempo al cuidado de las otras personas, contando con un círculo de apoyo en su familia o en el vecindario, compuesto también por otras mujeres. Son ellas quienes garantizan que todo encaje para la sobrevivencia de la unidad familiar. Entran y salen del mercado laboral de acuerdo a necesidades y circunstancias cambiantes, desarrollan estrategias para obtener ingresos sin dejar el cuidado cotidiano del hogar, aprovechan huecos, realizan varias actividades simultáneamente. Son mediadoras, conciliadoras en la comunicación y las relaciones afectivas entre diferentes integrantes de la familia y otras redes de apoyo.

El trabajo se organiza en función del sexo y tomando en cuenta la edad. Cuando hay más de una mujer adulta, se distribuyen las tareas, siendo la que no tiene un empleo remunerado con jornada estable, quien asume la mayor carga de trabajo, incluyendo la mayor parte de las tareas domésticas cotidianas y el cuidado de los y las menores, ya sean hijos, sobrinas o nietos. Desde antes de que amanezca,

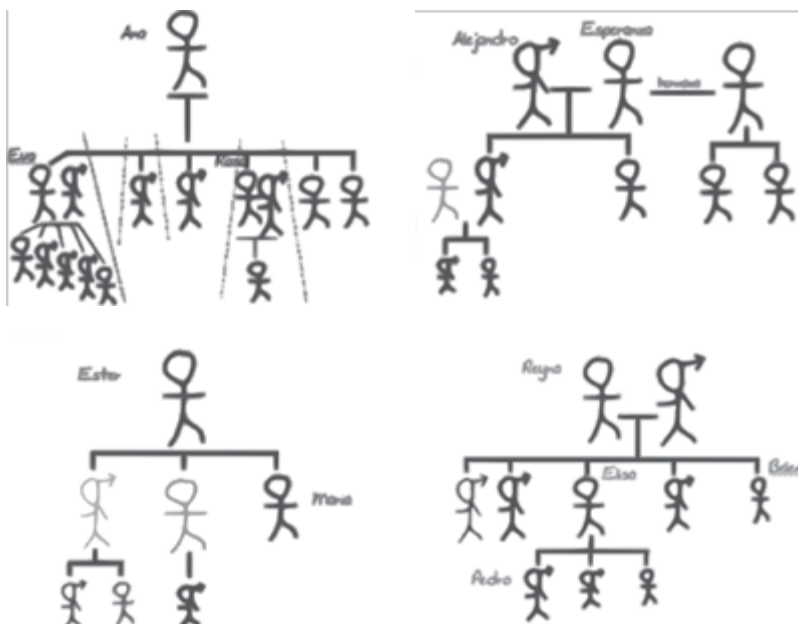


Figura 1. Las familias de esta historia.

las mujeres que asumen el rol de responsables del hogar comienzan su jornada, que generalmente termina hasta que todas las personas han cenado, se han lavado los trastes y se ha recogido la cocina.

Como cuenta Elisa:

“ Así es mi mama, como que tuviera hacienda. A las cinco de la mañana ella está bañada y vestida, todos los días, aunque se acueste a las doce o una de la noche.”

Los niños, y en especial las niñas, empiezan a asumir tareas sobre sus cosas: lavan su ropa y la ordenan, arreglan su cama y el cuarto, ayudan en la limpieza de la casa y el patio y hacen mandados. Aprenden a hacer estas tareas bajo la guía y enseñanza de las mamás, o tías, al inicio como juego. El hijo mayor de Esperanza lava y plancha su ropa, ella le ha enseñado. Sin embargo, en la medida en que los hijos varones van creciendo, y más si empiezan a trabajar fuera de la casa, se reduce su colaboración en la tareas domésticas; también aunque no tengan un empleo, como es el caso del hijo mayor de doña Reyna, quien pasa el día en la calle y sólo llega en la noche a cenar y acostarse.

Aparecen también otras redes de apoyo familiares que colaboran con el cuidado del hogar y de las niñas y niños. Esperanza, con su primer, hijo tenía el apoyo de sus hermanas y primas para cuidarlo. Con la menor no, por lo que ha sido más difícil, a pesar del apoyo de vecinas y la ayuda de su hijo mayor. De todas formas, su hermana también ayuda con la limpieza de la casa, antes de ir a trabajar.

Las mujeres despliegan estrategias para compaginar trabajo no remunerado y remunerado; para ellas, las fronteras entre ambos son difusas. Ester llevó a sus hijos al centro de desarrollo infantil cerca de donde ella misma estaba empleada. Fue fácil, los tenía cerca y sentía que estaban bien cuidados. Por el contrario, los hombres tienen mucho más claros los límites: trabajan fuera del hogar, o salen a la calle, y llegan a la casa a descansar.

Elisa nos cuenta:

“ Si él [su papá] ha sembrado frijoles o maíz, los trae, los pela, los prepara y los pone a cocer en el fuego. A eso sí le ayuda a mi mama, a prender el fuego y estar viendo las cosas. El resto del tiempo que no está en el terreno. Es bien callejero, Es un Cristo para estar clavado en la puerta. Él camina parado en la puerta, o sale a la calle, nunca está en la casa.”

Afirmar que los cuidados pivotan en torno a las mujeres está muy lejos de afirmar que estos hogares se estructuran en torno a un reparto de roles hombre proveedor/mujer ama de casa. No sólo porque, como ya hemos afirmado, no se corresponden a la noción de familia nuclear. También porque ni el rol proveedor de los hombres es tal, ni lo es el de las mujeres amas de casa. Las prácticas de cuidados de estos hogares nos muestran la falsedad del imaginario social que perfila a los hombres como los proveedores autosuficientes que mantienen a sus hogares. Esta imagen oculta su dependencia de los cuidados.

Para lograr ciertos niveles de bienestar, los hombres necesitan a su alrededor a al menos una mujer que les atienda.

Alejandro, el marido de Esperanza, hace algunas cosas, lo que le gusta. Pero nada de cocinar. Si no hay quien le sirva la comida, prefiere comer helado antes que calentarla. Más aún, la propia imagen del proveedor es a menudo falsa. Tres de las cuatro familias han salido adelante sin la presencia de una figura masculina que actúe como proveedor, al menos durante un periodo de tiempo. Y cuando sí aportan ingresos, éstos son parciales y las mujeres deben conseguir más, reajustando tiempos y trabajos para que el balance final permita sacar adelante al hogar.

Más aún, en la medida en que las mujeres resuelven la necesidad de ingresos, a menudo los hombres se desentienden de esta tarea. Rosa, hermana de Eva, quien vende productos cosméticos a domicilio, dice que no busca un trabajo fijo, porque si lo hace, su compañero dejaría de darle para la comida, y ella considera que ésa es su responsabilidad.

Esperanza también confirma lo común de esta práctica cuando expresa:

“ Él en ese sistema no es grosero, qué me va a decir: 'Vos ganaste tanto y esta quincena entonces no te voy dar lo que te doy para la comida'. No, él me da siempre lo de la comida.”

El papel que juegan las mujeres sobre las que pivotan los cuidados no consiste solo en hacer todo el trabajo no remunerado en el hogar, sino en hacer que todo funcione. En los hogares existe una sobrecarga de trabajo para ellas, ya que la sobrevivencia se consigue en base a la intensificación de su tiempo de trabajo, tanto remunerado como no remunerado. Además de todo el trabajo doméstico

y de cuidado, y sin una clara división de tiempos, las mujeres realizan otras actividades que les permiten obtener ingresos o ahorrar para comprar bienes. En el patio, Esperanza, doña Ana y doña Reyna cultivan algunas verduras y frutas, además de criar gallinas, que les proporcionan huevos con los que completan la alimentación de la familia. Cocinan para eventos, compran ropa usada que tras lavar y planchar, venden; preparan y venden nacatamales; o trabajan en labores de limpieza en otras casas o instituciones.

Son ellas también las que garantizan el espacio donde vivir, para lo que a menudo han tenido que invertir un gran costo emocional. En ocasiones, cuentan con el apoyo de la familia y otras organizaciones sociales. Esperanza vive en una casita que han ido construyendo en un terreno que le dejó su mamá. Ester compró el terreno con un préstamo que le facilita una hermana y ha construido la casa con un préstamo de la ONG en la que trabaja. Doña Ana fue parte de un grupo que se tomó unos solares y luchó hasta que consiguieron que se los entregaran legalmente. Doña Ana primero levantó una casita con materiales de re-uso, después la vendió y compró en el lugar donde ahora vive. Poco a poco fue comprando los materiales y levantando su casa. Está pensando hacer una división para alquilar, ahora que por su enfermedad no puede hacer los trabajos pesados.

Como queda evidente en estos relatos, el rol asignado a la mujer no es solo el rol de ama de casa y esposa, sino mucho más amplio. Se trata de desarrollar una amplia gama de estrategias y actividades para sacar adelante el hogar. Sus parejas, los padres de sus hijos, pueden estar o no, asumir mayor o menor grado de responsabilidad, pero las que

siempre están presentes y asumen responsabilidad plena son ellas. Esta capacidad de sostener y sacar adelante a sus familias enfrentando tantas dificultades les hace sentirse orgullosas de sí mismas, pero también las agota, perjudica su salud y las limita de poder desarrollar otras actividades para su propio desarrollo personal, para el ocio o el descanso. A doña Ana, el agotamiento le provoca problemas de corazón.

Algo común en todas las historias es que la presencia permanente en el hogar, espacio donde los cuidados a realizar son infinitamente elásticos, supone la inexistencia de tiempo libre para estas mujeres. En palabras de Soledad Murillo (1996), todo el tiempo y espacio de vida de las mujeres está socializado. Así le pasa a doña Reyna, quien según su hija “no se sienta ni para comer”. Ella cuenta que, cuando se sienta un rato, ya tiene a los nietos encima, jugando, o para dormirse en sus brazos. Manifiestan que no tiene tiempo libre, pero tampoco hay donde ir. Dice Esperanza:

“ Solo a la iglesia, un rato el domingo. Salir a pasear con los niños al parque supone disponer de algo de dinero para llevar unas galletas, un jugo...”

Sin embargo, para su marido está claro que el domingo es su día libre. Va a la iglesia, donde a veces da charlas familiares, y luego va a visitar a su familia. Igual, cuando llega del trabajo, descansa. A los hombres no les atrapa el hogar. El marido de doña Reyna no se mantiene en la casa: o está en su terreno, o parado en la puerta de la calle o por ahí.

“ Si va al mercado a comprar el millón, se pierde toda la mañana y llega hasta la hora de almuerzo.”

Lograr espacio y tiempo propio es en sí un esfuerzo. Eva ha logrado dedicar tiempo para su formación. Sacó el bachillerato cuando ya tenía tres hijos y ahora está estudiando una carrera. Tiene una beca por sus estudios y como parte del compromiso colabora con un grupo de niñas y niños en apoyo a las tareas escolares. Reconoce que lo ha logrado por el apoyo de su familia y por el empeño y sacrificio propios.

CÓMO SE NEGOCIAN LOS CUIDADOS

En el estudio con las cuatro unidades familiares indagamos cómo se reparten responsabilidades y trabajos al interior de los hogares y cómo son los procesos de negociación frente a los conflictos explícitos o implícitos que se dan en los mismos.

CONFLICTO Y COOPERACIÓN

Sacar a la luz lo que permanece invisible es una de las estrategias del feminismo que se vincula a la afirmación político-epistemológica de “lo personal es político”. De acuerdo con Lourdes Benería (2008), entender cómo funcionan las familias y las unidades domésticas es central para entender la naturaleza del trabajo de las mujeres y las desigualdades de género. Más aún, para comprender el funcionamiento mismo del sistema socioeconómico, toda vez que afirmamos que es en los hogares donde se reajusta el ciclo económico. Resulta muy útil para comprender las dinámicas que se dan en los hogares, entenderlos como espacios de conflicto cooperativo, tal y como han conceptualizado Sen (1990) y Agarwal (1999).

No son los espacios armónicos y homogéneos que están en el imaginario social, en el referente de muchas políticas públicas y en numerosas corrientes de pensamiento económico androcéntrico¹², sino comunidades de personas con intereses y grados de poder diversos en los que se da una dinámica de conflicto y cooperación. Es claro que en los hogares no todo es paz y consenso; pero también que existen como tal en la medida en que las personas que los conforman comparten estrategias para resolver las necesidades vitales. Compartiendo espacio, recursos, habilidades y afectos, logran salir adelante. El problema es que no todas las personas dan en la misma medida que reciben.

La historia de Eva es un claro ejemplo de negociaciones que se mueven entre conflicto y cooperación: cuando descubrió que su marido tenía otra mujer y se había gastado el dinero que les habían prestado para pagar el solar y construir la casita donde iban a vivir, se separó de él.

“ Pero al año él volvió, me pidió perdón y volví con él, porque yo sentía que era muy difícil para mí salir adelante sola, yo sentía que era imposible.”

Acordaron que él se fuera a trabajar a Costa Rica para poder pagar la deuda que tenían, pero él se fue y no mandaba el dinero. Entonces ella dejó los niños con su mamá y se fue con él por nueve meses. Así logró ahorrar y pagar lo que debían.

12 Hay distintos tipos de modelos económicos para explicar cómo se toman decisiones en los hogares. Por un lado, está el modelo de hogar unitario, que niega que existan conflictos. Por otro, los modelos de teoría de juegos asumen la existencia de negociación, tanto si ésta se entiende como cooperativa, como si se atiende a los conflictos. Un repaso de todos está en Seiz (1999). Finalmente, están los modelos de conflicto cooperativo (en general, mucho menos matematizados que los anteriores).

Ahora dice que él cambió:

“ Mi marido demostró que cambió, dejó el alcohol, dejó la agresión, dejó la violencia, pero todavía quedan esos rasgos de machismo y más se ve en la crianza de los hijos.”

Eva reconoce que lo que a ella le ha ayudado para aprender a negociar y hacer que él cambie es conocer que tiene derechos, saber que cuenta con su familia, amistades y otras redes de apoyo, que no está sola, y que ahora se ha preparado y sabe que puede trabajar por sí misma. Dice de su relación:

“ No es que sea el paraíso que uno espera, pero hay un cambio. Ahora él reconoce que [el de la casa] es un trabajo que tiene un valor.”

Comprender los complejos procesos que determinan cómo se organizan los cuidados implica sacar a la luz lo que está oculto: los conflictos, las resistencias y la negociación. Benería (2008) plantea que “la apariencia de armonía puede ser el resultado de la aceptación de normas y regulaciones sociales que funcionan como dictadores exógenos” (p. 19) y actúan sobre los gustos y preferencias que los modelos económicos neoclásicos asumen como supuestos.

COMPLEJOS PROCESOS DE NEGOCIACIÓN

El proceso de negociación viene marcado, por un lado, por el poder de negociación intrahogar de cada miembro. Esto depende, de manera clave, de los recursos que se tengan, algunos de los cuales, tales como las tierras, el capital, o el

salario, pueden medirse. Así, para Esperanza, el hecho de que la casa, aun no teniendo su propiedad legal, esté hecha en el solar que le cedió su mamá le ayuda a sentirse con mayor poder y autoridad. También afectan otros elementos de corte más intangible, tales como los apoyos externos de redes familiares o sociales. Doña Ana reconoce que tuvo mucha ayuda de otras mujeres fuera de la familia para romper con la vida de violencia que llevaba y para legalizar la casa a su nombre. En dos de los lugares donde trabajó tuvo jefas que le apoyaron mucho, le aconsejaron y le apoyaron económicamente para la legalización de su casa. También fue a buscar apoyo a un grupo de mujeres en Matagalpa, a las que siempre reconoce como un importante recurso para salir adelante.

Además del poder de negociación intrahogar, es fundamental el papel de las normas sociales, en términos de Agarwal (1999), de las estructuras discursivas y simbólicas, en los términos que venimos aquí usando. Estas estructuras marcan las nociones aceptadas de cómo deben repartirse el trabajo y los recursos. Afectan también a las percepciones sobre las necesidades y las contribuciones. En general, las contribuciones en términos de trabajo no pagado se valoran mucho menos. Estas normas sociales están profundamente marcadas por el género. La construcción de la subjetividad femenina vinculada a lo que podemos denominar una ética reaccionaria del cuidado implica que las mujeres aprenden a expresar amor y atención a través de los cuidados y a construir su autovaloración en función de lo bien que sirven a los demás. La expresión de doña Rita “a mí no me gusta estar de balde” es reveladora al respecto. Al mismo tiempo,

imposibilita el manifestar abiertamente sus necesidades y prioridades. A doña Rita, tan dispuesta a dar todo, no le gusta pedir nada.

A la vez, se perciben cambios de unas generaciones a otras. A mayor edad, se observa una mayor identificación con el rol tradicional y mayor disposición a la entrega sin límites hacia los otros. De nuevo, doña Rita es un buen ejemplo. Tal como explica su hija:

“ Mi mamá es mucho de lo hago yo todo, lo hago yo todo [...]. Yo me fijo en mi mamá; cuando yo le decía a mi hijo mayor: ‘ve a lavar los trastes’, ella lo sacaba. Le decía: ‘Me atrasás, más bien’, y lo corría.”

A pesar de ello, se perciben transformaciones en las que mujeres de diversas generaciones se apoyan entre sí. La hija de doña Rita explica:

“ Me costó mucho que aprendiera a cuidarse, que estuviera pendiente de su medicina, que fuera seguido al control de su presión, a hacerse el PA p. Ahora ella está pendiente, me dice que le vea en la tarjeta cuándo le toca.”

Mucho más claras son las rupturas con esa idea del sacrificio en las generaciones más jóvenes. A Belén, su mamá le ha inculcado que tiene derechos y no tiene que estar para servir a los demás. Hoy día, Belén está centrada en sus metas, terminando su secundaria y con idea de seguir estudiando y ser una profesional. Belén reconoce todo el trabajo y el esfuerzo, no solo económico, que hace su mamá para que ella pueda estudiar y tenga una vida mejor. Para ella,

esforzarse en el estudio es su manera de retribuirle, además de expresarle su amor y cariño. Sin embargo, se abre aquí la pregunta de si las rupturas con los mandatos del cuidado de generaciones de mujeres más jóvenes son solo posibles a costa de los esfuerzos de mujeres más mayores. Y si, como plantea la hermana mayor de Belén cuando se lamenta de que su hermana adolescente no colabora nada en las tareas de la casa, tal vez a su mamá “se le ha pasado la mano” con lo que ha tratado de inculcarle de que piense en ella misma.

Las normas sociales no solo determinan el poder de negociación. Afectan de otras muchas maneras, estableciendo las expectativas que se tienen al negociar. El ideal de unidad familiar hace que las mujeres cedan, acepten y traguen muchas veces con situaciones humillantes (por ejemplo, que sus maridos tengan otras mujeres) para evitar conflictos.

Dice Esperanza, al referirse al conflicto entre su hijo y su nuera, que se separaron:

“ ¿Usted cree que yo en 24 años con mi esposo he sido feliz toda la vida? Pero, por tener un hogar, busco como llevar las cosas en paz.”

Condicionan también lo que se negocia. Un recurso que las mujeres tienen que pelear y negociar con los hombres es que él no sepa todo lo que ella hace o tiene y el tiempo y la libertad para salir de la casa. También el dinero y la privacidad.

Eva comparte:

“ Cuando vendía productos de la Avon [...], todo lo que yo ganaba lo invertía en la casa, y cuando

venía el cobro de la Avon, yo no tenía para pagar. Porque ahí él comenzó a sentirse cómodo, comenzó a llevar todavía menos dinero a la casa, y no sólo porque yo ganaba, sino porque, como cuando llega el cobrador de impuestos, todo lo que yo tenía él lo sabía. Yo nunca tuve algo que él no supiera, todo era.... no era nada para mí, no era pensando en mí, era para la casa, para ayudarlo a él [a sostener los gastos de la casa]."

Esperanza ha tenido que negociar el tiempo y el espacio para prepararse y trabajar por su cuenta, aun cuando los frutos de este trabajo contribuyen al bienestar familiar.

II Ya se le ha quitado eso, no se enoja porque mira que lo que yo gano apporto en la casa, y él ve que cuando salgo tengo buenas ganancias y yo no ando vagando [...]. Lo he tenido que estar concientizando, poco a poco. Ahora, él, tranquilo."

La expresión "no ando vagando" es reveladora de los límites que imponen las normas sociales a la libertad de las mujeres. Si es para trabajar, se justifica que la mujer ande en la calle, pero no para pasear o divertirse; tiene que haber una razón importante para justificar que salga del espacio al que está asignada, la casa.

El poder de negociación es relativo y el impacto de las normas sociales depende de quiénes sean los sujetos involucrados en la negociación. Se observa que hay mayor facilidad para negociar y repartir tareas en la medida que hay más igualdad entre las partes. Cuando la negociación se establece entre hermanas o entre madre e hija adulta es más explícita y los

términos del intercambio más justos, en contraposición a la negociación con el marido.

Es el caso de Esperanza y su hermana Juana. Cuando Juana se quedó sin lugar donde vivir, Esperanza la acogió en su casa y se pusieron de acuerdo sobre las condiciones y el reparto de trabajo y responsabilidades. Juana tiene dos hijas y Esperanza las cuida mientras ella está trabajando. Acordaron el dinero que Juana le da a Esperanza por cuidarlas, tomando en cuenta que su salario es pequeño y que el papá no asume ninguna responsabilidad:

// Mi hermana es padre y madre para esas niñas."

Los gastos de agua, luz y gas los comparten, igual que la comida. Esperanza muestra satisfacción por ayudar a su hermana y por la contribución y reconocimiento que recibe de ésta. Siente que ambas ganan viviendo juntas, aunque el espacio con el que cuentan es muy limitado y les gustaría que Juana pudiera construir más adelante su propio cuartito. Ester también expresa que no tiene dificultades en repartir el trabajo de la casa con su hija de 21 años. Cada una se encarga de lo suyo, cada quien es responsable de su cuarto y su espacio y lo común lo comparten.

El proceso de negociación es muy complejo por otros factores. Las negociaciones muchas veces no son explícitas, sino el resultado de las diferencias implícitas en el poder de negociación. Además, pueden formarse alianzas. Cuando Esperanza decidió estudiar un curso de cocina, lo hizo a pesar del disgusto de su marido. Como él no estaba en la casa, ella buscaba la complicidad del hijo mayor para que

cuidara de la niña y se iba. Se hace medio a escondidas, se garantiza que quede todo hecho en la casa o que haya quién la sustituya.

AGENCIA, RESISTENCIA Y CAMBIOS

Se muestra claramente a través del relato de las personas entrevistadas cómo la división de trabajo y responsabilidades no obedece a una negociación individual, sino que responde a una estructura social, en la que el género y también la edad determinan qué lugar se ocupa y qué tareas se desempeñan. En dicha estructura impactan aspectos materiales y discursivos. Pero hablar de la influencia de estas estructuras y en particular de las normas de género, no significa afirmar que las personas al interior de los hogares no tienen agencia y posibilidades de obedecer las normas, de rebelarse frente a ellas o de hacer algún tipo de modificación a las mismas.

En ocasiones, lo que parece un mero acatamiento de un mandato impuesto, esconde estrategias escogidas. El valor que da Esperanza a la unidad familiar no proviene solo de un mandato religioso. Ella cuenta que cuando sus padres se separaron ella tenía 14 años y quedó sin papá y sin mamá. El papá se fue y se olvidó de los hijos y la mamá tuvo que irse a Managua a trabajar para poder mantenerlos, en medio de muchas dificultades. La apuesta por la unidad familiar de Esperanza surge de su propia experiencia de lo difícil que es que una mujer sola tenga que hacerse cargo de sacar adelante a sus hijos. Similarmente, el acatamiento de esa ética reaccionaria del cuidado, que dispone a las mujeres a entregar todo aun a costa de su propio bienestar, también

otorga cierto “poder de control o intervención” en la vida de los otros. Así, Ester recuerda cómo su mamá fue la que le decía a su esposo que no la dejara trabajar, y aún hoy quiere interferir en la relación de su nieta con su novio. Doña Rita, en ese estar pendiente siempre de las necesidades de los hijos y estar dispuesta a dar de comer a todo el que llega a la casa, logra también que los hijos, si no pueden llegar a verla, la llamen al menos.

En otras muchas ocasiones hay rebeldías y resistencias, más o menos explícitas. Esperanza frente a las críticas de su marido le dice:

“ Ahí dejame’, le digo, ‘a mí nunca me ha gustado depender de un hombre. Cuando vos me conociste me conociste trabajando, y así me voy a morir, mientras Dios me dé fuerzas para trabajar. Yo siempre ando rascando como la gallina’. Y se pone enojado.”

Esperanza reconoce sus capacidades, sabe que es buena para organizarse el tiempo, tiene creatividad e iniciativa, es buena administradora del dinero. Eso le da fuerzas para plantarse y no ceder en sus propósitos. Doña Reyna no le ha exigido a su marido que asuma la responsabilidad que le corresponde; durante los 10 años que no trabajó no aportó nada al hogar. Sin embargo, no permitió que le agrediera:

“ Desde la primera vez que él pegó el brinco, yo no me dejé.”

Llegaba bolo y quebraba los platos. Entonces ella le daba de comer en los pedazos de platos rotos. Así lo obligó a comprar, a reponer lo que había quebrado.

La influencia de creencias religiosas y el modelo de la "Virgen María" contribuyen a esta entrega total. Pero aún bajo la influencia religiosa, hay agencia. Esperanza vive con disimulado enojo y frustración el que su hijo haya tenido que dejar de estudiar al emparejarse con una mujer algo mayor que él, que ya tenía un hijo, con la que tiene dos gemelos:

“ A mí no me conviene decir de evitar hijos, porque yo pertenezco a la Iglesia católica y en la Iglesia nos lo prohíben, porque dicen que Dios hizo al hombre y a la mujer para hacer criar generaciones. Pero como está la situación, uno no puede llenarse de familia... ella se hubiera cuidado, él se hubiera cuidado.”

En sus relatos se observa cómo estas creencias han ido cambiando con el tiempo, ganando cada vez más legitimidad la idea de que las mujeres no deben ser las únicas responsables del cuidado, y que este es un trabajo que merece ser reconocido y valorado. Las mujeres dan cada vez más legitimidad a sus propias necesidades e intereses, no aceptan sin resistir las imposiciones que las limitan y tratan de educar a sus hijos e hijas de forma diferente.

Clara Coria (2001) señala que diferenciar altruismo de solidaridad es clave para que las mujeres puedan cambiar sus comportamientos en lo que respecta a la negociación. Explica que estos dos conceptos incluyen cierto grado de generosidad, pero tienen diferencias abismales. El altruismo es una actitud personal, supone una relación unidireccional, requiere y exige la incondicionalidad, y establece una relación jerárquica que fortalece las dependencias. Mientras que la solidaridad es una actitud social, de doble vía, basada

en la ética de la reciprocidad y requiere vínculos paritarios. Si las mujeres tienen claros los límites en cuanto a qué es su responsabilidad y qué no, van superando esa tendencia de las *madres* en asumir todo como si fuera algo “natural”.

Ester tiene claros los límites cuando dice:

“ Yo siempre en la cocina asumía el sábado y domingo, hasta las 12. De ahí en la tarde ya cada quien hace su cena, yo ya no me iba a meter : ‘A ver, vengan a cenar’. No, cada quien que se prepare.”

Estas transformaciones no se producen en las mujeres aisladas, sino en las mujeres en red, apoyándose entre sí. Esperanza le aconseja a su hermana que mejor se quede sola con sus hijas, ya que “solo hombres comprometidos le salen”. Dice que así tiene más libertad:

“ Con un marido, una a veces tiene que estar ahí, en el horario que le dicen, porque si no, ahí está la discusión, y una, para estar bien, tiene que estar bien, ahí sumisa, como dice la Biblia, a lo que dice el varón, que va a venir a las 9, sí, si viene a las 10, ya está el problema.”

Sin embargo, de nuevo aparecen conflictos. Cuando murió la mamá de doña Reyna, esta entró en una fuerte depresión. Se sentía muy culpable por los conflictos que tuvo con ella y hasta se quería morir. Nos cuenta su hija:

“ Esa vez mi mama me dijo que no se moría por mi papa, por seguir cuidándolo, porque yo le había dicho que no le iba a cuidar.”

A MODO DE CONCLUSIÓN

Quisiéramos terminar este artículo retomando las palabras de dos de las protagonistas de estas historias, doña Ana y Esperanza. En ellas se revelan el coraje y la valentía con que diariamente estas mujeres —y otras muchas como ellas— resisten y reconstruyen “los lazos robados, quebrados, de nuestro mundo hecho añicos” (Gil, 2011, p. 304).

A través de sus prácticas cotidianas de cuidados, sacan adelante a sus redes afectivas en un sistema socioeconómico que, tal como ha denunciado la economía feminista, se erige sobre un profundo conflicto entre la acumulación de capital y la sostenibilidad de la vida. En palabras de Carrasco, se trata de la “tensión social fundamental de un sistema capitalista patriarcal: el objetivo del beneficio, por una parte y el objetivo del cuidado y el bienestar humano, por otra” (Carrasco, 2014, p. 37)¹³.

En la medida en que la lógica del beneficio se impone, se está negando el cuidado de la vida vulnerable como una responsabilidad compartida. Cuidar y resolver la interdependencia no es responsabilidad del común, sino una imposición privatizada y feminizada. Más aún, cuidar se convierte de forma creciente en un ejercicio doloroso de reparar el daño causado por lo que Herrero (2010) califica como “lógica biocida”. Los cuidados actúan como ese

13 Este conflicto está más desarrollado en Pérez Orozco (2014b). En el volumen colectivo de Grupo de Género y Macroeconomía de América Latina [GEM-LAC] (2012) se habla de un conflicto distributivo entre producción y reproducción. Picchio (2001) habla de una tensión profunda entre el espacio de producción y distribución mercantil y el de desarrollo humano.

colchón de trabajos residuales que sacan la vida adelante en un contexto de hostilidad. Juegan un papel estructural no sólo de reajuste del sistema socioeconómico, sino de contención del conflicto capital-vida. El carácter heteropatriarcal del sistema garantiza la existencia de esferas económicas, trabajos y sujetos subyugados que asumen semejante ingrata responsabilidad. Así, hay mujeres, como las protagonistas de estas historias, que no solo deben resolver el cotidiano, sino que se ven impelidas a hacerlo a costa de sacrificar la propia vida.

Sometidas a tanta presión, a veces las mujeres descargan su frustración y su cansancio contra las hijas e hijos. Doña Ana comparte:

“ Siempre yo llegaba de mal humor a la casa, bien cansada. No era fácil llegar a sonreír, cuando a veces una sonrío por fuera y llora por dentro, como los payasos... La emprendía con ellos porque era la única salida que tenía, eran la presa más fácil.”

Estas palabras tienen una impresionante carga de honestidad y valor, pues rompen con el mito de la madre perfecta, abnegada y sacrificada, con una paciencia infinita que todo lo puede y todo lo aguanta. Rompen directamente con el ideal de feminidad subyugada que acata la ética reaccionaria del cuidado. Ponen de manifiesto la injusticia que supone para las mujeres el tener que asumir solas toda la responsabilidad por el cuidado del conjunto familiar y, más allá, del conjunto social.

El protagonismo de los hombres en las redes del cuidado es una ausencia; ni siquiera en tanto que padres asumen

la crianza de sus hijos e hijas. El Estado no se responsabiliza de regenerar el bienestar de la población. Si “rescatar los cuidados es un modo de visibilizar la interdependencia” (Gil, 2011, p. 304), ahondar en su gestión cotidiana es denunciar cómo esa interdependencia se resuelve en términos de profunda desigualdad. Estas mujeres no comparten los costos materiales, emocionales y físicos que requiere el cuidado más que en las propias redes invisibles de mujeres. Doña Ana transmite la profundidad del conflicto capital-vida no como una tensión abstracta, sino como un dolor cotidiano, encarnado y profundo.

Las palabras de Esperanza nos transmiten el arrojo de afrontar esa tensión estructural y rebelarse a seguir conteniéndola calladamente. Así se expresa al hablar de cómo enfrenta la oposición de su marido a las iniciativas que ella con tanto orgullo emprende. Se “encapricha y se va”, aunque a él no le guste, o lo encuentre enojado:

“ Poco a poco se van acostumbrando [...]. Así pasé, él enojado, pero yo luchando seguí. Yo digo, si hubiera sido otra mujer, que le hubiera hecho caso y me hubiera quedado en la casa. Pero no, yo me iba, yo me encaprichaba y me iba.”

Doña Ana y Esperanza nos brindan dos casos de resistencia a un sistema que necesita invisibilizar el espacio y los trabajos que hacen posible y sostienen la vida en un sistema que, en el mejor de los casos, la establece como resultado colateral y, en el peor y más habitual, la ataca. La única forma de lograr la paz social es ocultar la tensión. El conjunto de estructuras discursivas y simbólicas que permiten construir la subjetividad

de las mujeres como seres para los otros es un mecanismo fundamental para que la paz no se rompa: el conflicto “no existe”, porque no se ve. Pero cuando Esperanza se encapricha, el silencio se resquebraja.

Este texto es un intento de romper parcialmente esa invisibilidad, abrir la pregunta sobre cuál es la prioridad del sistema económico, denunciar que la responsabilidad de cuidar la vida está privatizada y feminizada, sacar a la luz las estrategias que las mujeres utilizan para sobrevivir en él y abrir posibilidades de cambio y transformación. Cuando las mujeres se mueven, no solo cambia su lugar; todo cambia, porque “su lugar” es un lugar de contención de profundas grietas estructurales.

Confiamos en que sea útil para motivar más diálogo y reflexión sobre otras formas de organización social que asuman que la vida requiere de cuidados, que la vida es posible en interdependencia, por tanto los cuidados tienen que ser una responsabilidad colectiva sobre el principio de reciprocidad en una economía que tenga en la sostenibilidad de la vida, humana y no humana, su principio y su fin.

BIBLIOGRAFÍA

- Agarwal, Bina (1999). Negociación y relaciones de género: dentro y fuera de la unidad doméstica. En *Historia Agraria* (17), 13-58.
- Anderson, Jeanine (2012). *La migración femenina peruana en las cadenas globales de cuidados en Chile y España: Transferencia de cuidados y desigualdades de género* (p. 18). Lima: ONU Mujeres.
- Avendaño, Néstor (2013). En el rescate del INSS. *Blog de Néstor Avendaño*. Recuperado el 22 de junio de 2016, a partir de nestoravendano.wordpress.com/2013/01/26/en-el-rescate-del-inss/
- ____ (2015). *El arancel cero, la producción y el empleo*. *Blog de Néstor Avendaño*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de nestoravendano.wordpress.com/2015/05/
- Benería, Lourdes (2008). De la armonía a los conflictos cooperativos: La contribución de A. Sen a la teoría de la unidad doméstica. En *Araucaria, Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades* 10 (20), 15-34.
- Bergeron, Suzanne (2009). An Interpretive Analytics to Move Caring Labor Off the Straight Path. En *Frontiers* 1(30), 55-64.
- Carrasco, Cristina (2011). La economía del cuidado: planteamiento actual y desafíos pendientes. En *Revista de Economía Crítica*, (11), 32.

- ____ (2014). La economía feminista: ruptura teórica y apuesta política. En Cristina Carrasco (ed.), *Con voz propia: la economía feminista como apuesta teórica y política* (pp. 25-48). Torrejón de Ardoz, España: La Oveja Roja-Viento Sur.
- Carrasco, Cristina; Borderías, Cristina; y Torns, Teresa (2011). El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales. En Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa Torns (eds.), *El Trabajo de cuidados: historia, teoría y políticas* (pp. 13-95). Madrid: Catarata.
- Coria, Clara (2001). *El amor no es como nos contaron*. Buenos Aires: Paidós Ibérica.
- Elson, Diane (1994). Micro, meso, macro: Gender and economic analysis in the context of policy reform. En Isabella Baker (ed.), *The strategic silence: gender and economic policy* (pp. 93-104). Londres: Zed Press
- Escobar, Arturo (2010). Latin America at a crossroads: Alternative modernizations, post-liberalism, or post-development? En *Cultural Studies*, 24(1), 1-65.
- Espinoza, Ana Isabel; Gamboa, Marbel; Gutiérrez, Martha; y Centeno, Rebeca (2012). *La migración femenina nicaragüense en las cadenas globales de cuidados en Costa Rica* (p. 71). Managua: ONU Mujeres.
- Esquivel, Valeria (2013). *El cuidado en los hogares y las comunidades; Documento conceptual* (p. 25). Oxfam. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.researchgate.net/publication/260186250_El_cuidado_en_los_hogares_y_en_las_comunidades

Folbre, Nancy (1995). Holding Hands at Midnight: The Paradox of Caring Labour. En *Feminist Economics*, 1(1), 73-92.

Grupo de Género y Macroeconomía de América Latina [GEM-LAC]. (2012). *La economía feminista desde América Latina; una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región*. Santo Domingo: ONU Mujeres.

Gil, Silvia L. (2011). *Nuevos feminismos: Sentidos comunes en la dispersión; una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español* (p. 304). Madrid: Traficantes de Sueños.

Haraway, Donna J. (1991). *Ciencia, cyborgs, mujeres: la reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra e Instituto de la Mujer de la Universidad de Valencia.

Herrero, Yayo (2010). Cuidar: una práctica política anticapitalista y antipatriarcal. En Carlos Taibo (dir.), *Decrecimientos: Sobre lo que hay que cambiar en la vida cotidiana* (pp. 17-31). Madrid: Catarata.

MartínezFranzoni, Juliana (2008). *Domesticar la incertidumbre en América Latina: mercado laboral, política social y familias*. San José: Editorial UCR. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de bibliotecavirtual.clacso.org.ar/Costa_Rica/iis-ucr/20120726031307/Domesticar.pdf

Martínez Franzoni, Juliana, y Voorend, Koen (2012). *25 años de cuidados en Nicaragua 1980-2005: poco estado, poco mercado, mucho trabajo no remunerado*. San José: Guayacán.

Murillo, Soledad (1996). *El mito de la vida privada: de la entrega al tiempo propio*. Madrid: Siglo XXI.

Pérez Orozco, Amaia. (2014a). Del trabajo doméstico al trabajo de cuidados. En Cristina Carrasco (ed.), *Con voz propia: la economía feminista como apuesta teórica y política* (pp. 25-48). Torrejón de Ardoz, España: La Oveja Roja-Viento Sur.

____ (2014b). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Picchio, Antonella (2001). Un enfoque macroeconómico "ampliado" de las condiciones de vida. En Cristina Carrasco (ed.), *Tiempos, trabajos y géneros* (pp. 15-37). Barcelona, España: Universitat de Barcelona.

Rodríguez Enríquez, Coina (2012). La cuestión del cuidado: ¿El eslabón perdido del análisis económico? En *Revista Cepal* (106), 23-36.

Salvador, Soledad, y Pedetti, Gabriela (colab.) (2012). Género y comercio en América Latina. En Grupo de Género y Macroeconomía de América Latina [GEM-LAC], *La economía feminista desde América Latina; una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región*. Santo Domingo: ONU Mujeres.

Seiz, Janet A. (1999). Game Theory and Bargaining Models. En Janice Peterson y Margaret Lewis (eds.), *The Elgar Companion to Feminist Economics* (pp. 379-90). Cheltenham, Reino Unido, y Northampton, Massachusetts, EEUU: Edward Elgar Pub.

Sen, Amartya (1990): Gender and cooperative conflicts. En Irene Tinker (com p.), *Persistent inequalities. Women and world development*. Nueva York, Nueva York, EEUU: Oxford University Press.

Vega, Cristina, y Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (2014). Nuevas aproximaciones a la organización social del cuidado. En *Debates latinoamericanos. Íconos. Revista de Ciencias Sociales* (50), 9-26.

VVAA (2014). *Por qué nos preocupamos de los cuidados*. Santo Domingo: Centro de Capacitación de ONU Mujeres.

Wood, Cynthia (1997). The First World/Third Party Criterion: A Feminist Critique of Production Boundaries in Economics. En *Feminist Economics*, 3 (3), 47-68.

____ (2003). Economic marginalia. Postcolonial readings of unpaid domestic labor and development. En Barker, Drucilla, y Kuiper, Edith (eds.). *Towards a Feminist Philosophy of Economics*, (pp. 304-320). Londres y Nueva York, EEUU: Routledge.



Capítulo IV

RESISTENCIA COMUNITARIA F R E N T E A L EXTRACTIVISMO DESDE LA MIRADA FEMINISTA

*El caso de Rancho Grande,
Nicaragua*



**TERESA
P É R E Z
GONZÁLEZ**

Feminista y economista con 10 años de experiencia en cooperación internacional para el desarrollo, trabajando en diferentes países de África y Centroamérica. Vivo en el norte de Nicaragua desde hace 8 años. Actualmente me dedico a la investigación social y formo parte de la Red de Mujeres de Matagalpa.

Este capítulo presenta una crítica feminista hacia el extractivismo (explotación de la naturaleza por medio de megaproyectos) en Nicaragua como estrategia de desarrollo en la lucha contra la pobreza. A partir de los hallazgos encontrados en mi investigación (de 2015) *Minería y desarrollo en Nicaragua: una mirada feminista del caso de Rancho Grande*, se plantean las interrogantes siguientes: ¿Qué aporta el enfoque feminista al análisis del modelo de desarrollo en Nicaragua? ¿Se considera el extractivismo una estrategia de desarrollo? ¿Cómo afecta la vida de las personas? ¿Qué ocurre cuando la población se organiza y dice “no” a estos megaproyectos?

La citada investigación fue realizada entre finales de 2014 e inicios de 2015 con el objetivo de analizar los vínculos entre minería y desarrollo desde el caso del proyecto minero que se estaba implementando en Rancho Grande. Se trata de una mina de oro a cielo abierto, en fase de exploración por la empresa canadiense B2Gold. Más del 90% de la población de Rancho Grande se posicionó contra la minería y se organizó en el Movimiento Guardianes de Yaoska para reclamar su derecho a decidir sobre su territorio.

Con una metodología de investigación cualitativa, se realizaron entrevistas que permitieron dar relevancia a las percepciones de mujeres y hombres del municipio, así como un análisis de documentación oficial e investigaciones sobre el tema. Todo ello permite cuestionar varios elementos, como el conflicto entre la acumulación de capital que promueve el extractivismo y la sostenibilidad de la vida; la incompatibilidad del extractivismo con el desarrollo desde la visión feminista; y la reproducción de las relaciones de poder de dominación

masculina sobre las mujeres, que son inherentes a dicho modelo. Por último, se analizan las claves que han permitido a la resistencia comunitaria organizada paralizar el proyecto minero.

POR QUÉ APLICAR LA MIRADA FEMINISTA

El enfoque feminista permite introducir las relaciones de poder como elemento para analizar la realidad social, económica, política y medioambiental. Esto evidencia las desigualdades existentes y cómo estas son afectadas por el extractivismo, los impactos diferenciados entre mujeres y hombres y los vínculos entre capitalismo, extractivismo y patriarcado. La economía feminista plantea que en el centro del sistema socioeconómico actual están los mercados y que su objetivo es la acumulación de capital, a la vez que defiende que lo que se debe poner en el centro es la sostenibilidad de la vida como responsabilidad colectiva (Pérez Orozco, 2014). En el sistema capitalista predominante, cualquier iniciativa económica se valora en función de cuánto dinero producirá, no de cuánto bienestar proporcionará a la población. Si se valoran las actividades económicas en función de su aporte a la sostenibilidad de la vida, se plantea un cuestionamiento a la rentabilidad de las mismas, como es el caso de las actividades extractivas.

Según este planteamiento, el extractivismo y el crecimiento que promueve generan un conflicto “con la vida en su sentido holístico (en todas sus dimensiones, especialmente aquellas vinculadas con la vulnerabilidad), en su sentido colectivo (todas las vidas), y en su sentido no escindido entre vida humana y no humana” (ibídem, p. 227). Desde la economía

feminista se afirma que el sistema actual no sostiene la vida, sino que la pone al servicio del capital. Por eso se dice que en este sistema existe un conflicto capital-vida.

Los megaproyectos extractivos buscan lucros económicos para los inversionistas, ofreciendo a cambio a la población una serie de beneficios y empleos muy cuestionables. Como se plantea en este capítulo, estas intervenciones tienen efectos negativos sobre las comunidades donde se establecen, sobre su relación con el entorno y la biodiversidad (ecodependencia) y sobre las conexiones sociales (interdependencia) que posibilitan la vida. Además, tienen impactos específicos sobre las mujeres, incrementando las brechas de género.

Una valoración económica del extractivismo pasa necesariamente por ampliar la mirada y considerar sus impactos en la “economía diversa realmente existente” (León, 2009, p. 2), es decir, sobre el conjunto de procesos que sostienen la vida (mercado, hogares, Estado, economía popular y todo tipo de trabajos, incluidos los cuidados). El enfoque feminista permite una perspectiva más completa sobre los procesos sociales, y es una acción política en sí misma desde la construcción de conocimiento e investigación. Una pretendida neutralidad sobre el género supone contribuir a invisibilizar y profundizar las desigualdades existentes.

EL EXTRACTIVISMO COMO ESTRATEGIA DE DESARROLLO

El extractivismo consiste en la explotación de la naturaleza a través de megaproyectos (llamados así por su envergadura) con fines lucrativos y que generan grandes impactos

ambientales, sociales, políticos y económicos en los territorios donde se implementan. En América Latina predominan las explotaciones mineras, hidroeléctricas, petrolíferas y agrícolas en régimen de monocultivo, financiadas por empresas transnacionales.

Los proyectos extractivistas son promovidos y justificados con la promesa de un desarrollo que será sustentado con el crecimiento económico obtenido de la explotación de los bienes naturales. Muchos países de los llamados *en vías de desarrollo*¹ obtienen ingresos para sus políticas sociales a través de estos proyectos financiados con inversión extranjera. En el sistema económico mundial, la globalización asigna a estos países la especialización productiva de proveedores de materias primas. Son otros los que se encargan de explotar y darle valor agregado a dichos recursos, quedándose con la riqueza generada. Los países del Sur son utilizados como “fuente de recursos y sumidero de residuos” (Naredo, 2006, citado en Colectivo Voces de Alerta, 2011, p. 11). O en palabras de Eduardo Galeano: “La división internacional del trabajo consiste en que unos países se especializan en ganar y otros en perder” (1971).

En el caso de Nicaragua, el Plan Nacional de Desarrollo Humano (PNDH) para el periodo 2012-2016 tiene como prioridad “el crecimiento económico con incremento del trabajo y reducción de la pobreza y las desigualdades, con estabilidad macroeconómica, con soberanía, seguridad e integración en armonía con la Madre Tierra” (Gobierno de

1 El concepto mismo de *desarrollo*, así como la clasificación entre países *desarrollados* y *en vías de desarrollo*, se ponen en cuestión en este capítulo.

Reconciliación y Unidad Nacional de Nicaragua [GRUN], 2012). Se establece, entre otras, una política de fomento de la minería para que “contribuya al desarrollo del país, con enfoque de equidad en cuanto a los beneficios, tanto para el inversionista extranjero o nacional —Estado— y sociedad” (ibídem, p. 127). Por lo tanto, los megaproyectos mineros financiados mediante la inversión extranjera se contemplan como parte de la estrategia de Nicaragua para lograr el desarrollo humano.

El problema es que la inversión extranjera busca maximizar su beneficio, ya que se rige por el sistema de mercado, donde los capitales financieros invierten allí donde obtienen mayores ganancias. De esta manera, las decisiones sobre los elementos clave del desarrollo dejan de estar en manos del Estado y pasan a ser parte de una estrategia de negocios, lo cual reduce enormemente la soberanía del país. Por otro lado, la reducción de la pobreza y las desigualdades es una meta social que no encaja con las que mueven el sistema en una economía de mercado. En realidad, la desigualdad es inherente al sistema capitalista, porque se basa en las desigualdades de poder y la explotación de los hogares y ecosistemas para mantenerse (Carrasco y Tello, 2013), con lo cual es una contradicción tratar de reducir la desigualdad por medio del mismo sistema capitalista que la provoca.

Desde la economía feminista se cuestiona el objetivo del desarrollo. Como expresa Amaia Pérez Orozco, “se nos abre aquí la cuestión de si lograr condiciones de vida dignas para toda la población es alcanzable en el marco del modelo hegemónico de desarrollo, o si más bien, no se tratará de que el modelo se basa en la desigualdad y la

reproduce" (Pérez Orozco, 2014, p. 101). Así, el desarrollo debería contribuir a la vida, la vida "que merece la pena ser vivida", la que toma en cuenta y se fundamenta en la vulnerabilidad que la constituye, en la interdependencia necesaria entre las personas y en la ecodependencia con los sistemas naturales.

Como dice Eduardo Gudynas (2009):

La estrategia extractivista, basada en explotar la Naturaleza para exportar materias primas hacia mercados globales, es insostenible en los planos económicos, sociales y ambientales. Por lo tanto, los gobiernos y también los movimientos sociales, deben comprender que sigue siendo necesario generar estilos de desarrollo estructurados de otra manera, y en lugar de exportar materias primas pasar a utilizarlos en cadenas productivas propias, compartidas, donde se genere empleo genuino y se pueda reducir el impacto social y ambiental.

La globalización, como expansión del capitalismo (Sunkel, 2007), no es algo natural, ahistórico e inevitable, sino que obedece a una lógica de explotación y dominación, en el fondo de la cual se encuentra la concepción subjetiva de que no todas las vidas tienen el mismo valor. Según Butler (2010), la posibilidad de algunas vidas de ser lloradas determina su importancia relativa frente a otras. Por lo tanto, el extractivismo se basa también en una lógica colonialista de jerarquía entre países y sus poblaciones.

Esto se ve muy representado en el machismo, clasismo, racismo y otros tipos de dominación que predominan en las

sociedades latinoamericanas, y que el extractivismo viene a reforzar. Así:

El proyecto extractivista profundiza el modelo de dominación masculina, en tanto que toda la acción político-ideológica-económica se encuentra recrudesciendo los elementos centrales de la masculinidad, tales como el enriquecimiento desmedido y el desarrollo potencial del "prestigio" que otorga el uso de la violencia y del poder de dominio que ciertos colectivos de hombres ejercen sobre la mayoría de hombres, sobre todas las mujeres y sobre la naturaleza. (Marroquín y Morán, 2015)

Rancho Grande es un municipio del departamento de Matagalpa, al norte de Nicaragua, con gran producción agropecuaria y recursos forestales, sectores en los que trabaja la mayoría de la población. Una explotación minera a cielo abierto implicaría graves afectaciones ambientales que limitarían las opciones de vida en la agricultura, ganadería y pesca, volviéndolas incompatibles.

“ Hay lugares [en los] que la gente de verdad necesita empleo, porque la zona no permite, ¿pero aquí? Lo que tengo aquí [en la mano] es cacao, que es plata, [.....]. Yo puedo hacer reales, no me interesa ir a trabajar a lo del oro, aunque eso es plata. Y aquí la gente solo está diciendo: ‘Sí, sí, que venga B2Gold’, y con la finca tirada.”

(Hombre, comunidad de Yaoska)

Algunas de las personas entrevistadas de Rancho Grande consideran la introducción de la minería en su territorio como

una imposición que terminará con su forma de vida, la cual valoran más que la supuesta riqueza que pueda generar la actividad minera. Además, tienen una visión a mediano y largo plazo sobre lo que puede ocurrir en su territorio, un marco temporal que ni el extractivismo ni el sistema capitalista consideran siquiera importante. Éste parece ser el sentir de la mayoría de la población.

“ La minería no es desarrollo para ningún municipio ni para Nicaragua.”

(Hombre, casco urbano de Rancho Grande, en entrevista colectiva)

“ No es cierto que a través de la explotación minera llegue desarrollo a ningún municipio. Los países que han intentado desarrollarse a través de la vía de la minería son los que han tenido el desarrollo económico más lento [...], porque no compensa la cantidad de los impuestos y cómo se distribuyen, con los daños [...] que se ocasionan”.

(Hombre, casco urbano de Rancho Grande)

Las personas de Rancho Grande que se posicionan en el Movimiento Guardianes de Yaoska están cuestionando el *desarrollo* que puede traer la minería a su municipio y cómo se está tomando la decisión, sin contar con la participación de la población.

“ En Rancho Grande no existen pandillas, no existen rateros, no hay niños pidiendo, no hay esos montones de bazucas² [...]. Ellos dicen que la única manera de sacar a Rancho Grande adelante es la

minería; no es verdad. Nosotros hemos salido adelante con lo que produce Rancho Grande [...]. Preferimos quedarnos a como estamos y no que nos venga más infraestructura, pero a cambio de desbaratarnos".

(Hombre, casco urbano de Rancho Grande)

Los economistas Daron Acemoglu y James Robinson 2012, (citados en Rodríguez, 2015) identifican las instituciones de un país como la principal causa de la pobreza, entendiendo "por instituciones las 'reglas del juego' con las que las sociedades manejan sus economías y los derechos de sus habitantes". Las instituciones denominadas "extractivas" por estos autores son las que se encargan de explotar la riqueza del país para generar grandes ganancias económicas, sin que éstas sean revertidas en mejorar las condiciones de vida de la población. Esto explica casos como el de Nicaragua, en el que los datos económicos pueden reflejar que el país ha pasado a ser considerado de renta media, cuando persisten altos índices de desigualdad y un índice de pobreza del 42% (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2016). Según Rodríguez (2015), esto ocurre cuando las instituciones políticas promueven un modelo extractivo llamándolo desarrollo humano.

LOS IMPACTOS SOBRE LA VIDA DE MUJERES Y HOMBRES

En el imaginario social que se ha construido en el sistema económico actual, se identifica el hecho de tener yacimientos minerales en un territorio, en este caso oro, con una oportunidad de mejorar las condiciones de vida de la población.

“ Estamos como aquellos principios que querían robarnos nuestra tierra a cambio de nada; entonces, es nuestra tierra, nuestro tesoro, lo que nosotros tenemos y entonces tenemos que cuidarlo, es nuestra madre tierra.”
(Mujer, casco urbano Rancho Grande)

“ Ellos vienen a llevarse la riqueza del municipio, ellos van ricos de aquí y nosotros caemos en la peor de las desgracias”.
(Hombre, comunidad Buenos Aires)

La minería es una actividad económica altamente lucrativa para los inversionistas, y una manera rápida de obtener ingresos, aunque reducidos, para el Estado. Analizo a continuación los impactos que genera sobre la vida de la población local.

LA RIQUEZA DEL ORO Y EL DESARROLLO HUMANO

En el año 2012, sólo el 2.5% del Producto Interior Bruto de Nicaragua correspondió a la producción minera, mientras que la agricultura, ganadería, silvicultura y pesca, juntas, representaron el 18.2%. Además, el 99.94% de lo obtenido por la producción minera va fuera del país, a las empresas extranjeras propietarias de las explotaciones (Centro Humboldt, 2013).

Una de las estrategias para atraer la inversión extranjera a un país, es la exoneración de impuestos, como el IVA y otros a la exportación. En Nicaragua, la producción minera está gravada con el 3% de regalías por producto extraído y con 0.25 dólares estadounidenses por hectárea concesionada (Centro Humboldt, 2013). Por lo tanto, la recaudación obtenida por el Estado de la actividad minera no es una cuantía elevada y,

además, va a parar directamente al nivel del Gobierno central, ya que no hay una recaudación municipal por la extracción minera.

Desde el punto de vista económico, la extracción de oro se convierte en la principal actividad del territorio, adquiere una dimensión absoluta, como señala Miriam Gartor (2014):

La industria extractiva desplaza y desarticula las economías locales. Rompe con las formas previas de reproducción social de la vida, que quedan reorientadas en función de la presencia central de la empresa [...]. El resto de economías no hegemónicas —la economía popular, de cuidados, etc. pasan a ser marginales.

Es precisamente en este tipo de actividades económicas (en lo que se ha denominado economía popular y comunitaria) en las que las mujeres tienen mayor presencia. Desde el feminismo decolonial³, se analiza que las prácticas y experiencias de las mujeres en la economía suelen ser marginales e informales, son infravaloradas y consideradas atrasadas (Quiroga y Gómez, 2013). Frente a la industria minera, estas actividades no tienen ningún valor social ni económico. Por lo tanto, el papel de las mujeres en la economía es afectado por la actividad extractiva, y su autonomía se ve reducida.

Como dijo Boaventura de Sousa Santos, entrevistado por Navarrete (2014): "Debemos revalorar todas las economías

3 El feminismo decolonial es una postura política, ética y epistemológica que reconoce las implicaciones del proceso de colonialidad, cuestiona el eurocentrismo en la construcción del feminismo y pone en el centro las vivencias de mujeres indígenas, negras, campesinas y de sectores populares.

anticapitalistas que existen en el mundo, las economías campesinas, indígenas y solidarias que buscan una reciprocidad y [una relación] de respeto con la naturaleza". Lo que se impone en el caso de la minería es el capitalismo en su mayor expresión, desplazando las otras formas de economía que hacen la vida comunitaria más sostenible, en el sentido que lo plantea la economía feminista.

Por todo ello, hay una percepción por parte de hombres y mujeres del territorio de que existe un riesgo de saqueo de sus recursos naturales por una empresa extranjera, lo que pone de relieve las relaciones de dominación y desigualdad en las que se basa el extractivismo.

LA CREACIÓN DE EMPLEO

La creación de puestos de trabajo suele ser uno de los argumentos más utilizados por las empresas mineras para promover su aceptación entre la población, debido a las grandes necesidades de empleo en los territorios. Las personas entrevistadas en Rancho Grande tienen lecturas diversas sobre los empleos que puede generar la minería:

“ Por la cuestión económica que está viviendo el país, hay muchas familias que a lo mejor necesitan un empleo de inmediato, una forma de sobrevivir. Ellos han entrado con eso de que por un empleo, pero un empleo temporal, porque será por hoy y mañana no tendrán nada [...], para que el día de mañana tener hambre, porque ya las tierras van a estar totalmente arruinadas”.

(Mujer, casco urbano de Rancho Grande)

Los trabajos que ofrece la empresa B2Gold son percibidos por parte de la población como precarios y temporales. En su afán por contratar a muchas personas del territorio, solamente lo hacen por dos meses. Según un estudio del Centro Humboldt (2013), "la industria minera no es representativa económicamente, tampoco aporta cantidades de empleos lucrativos, únicamente deja los pasivos ambientales en nuestro país" (p. 31). De hecho, en ese estudio se demuestra que en la distribución del empleo por actividad económica en Nicaragua durante 2013, la agricultura empleó al 71% de la fuerza laboral, la manufactura al 26% y la minería apenas al 2.2% del empleo creado (ibídem).

Por otro lado, se debe tomar en cuenta que el hecho de contar con un ingreso económico, aunque sea escaso, supone para las personas un alivio en sus condiciones de vida. Es innegable que por la actividad minera se generan ingresos económicos para la población. Sin embargo, el tipo de empleo creado es percibido por la población de Rancho Grande como de malas condiciones, por su inestabilidad y el riesgo derivado del mismo.

Esto es similar en otros países donde se han establecido proyectos mineros, como Argentina, donde se expresa:

Los proyectos mineros a gran escala generan una demanda intensiva de trabajo en las fases iniciales, lo que crea la ilusión de trabajo permanente. Generalmente el peor trabajo queda para los vecinos del lugar y los puestos mejor pagados y más altos son para gente de afuera. (Colectivo Voces de Alerta, 2001, p. 17)

Dentro del cuestionamiento al tipo de empleo creado por la empresa B2Gold en Rancho Grande, una mujer a favor de la minería decía:

// Lo de la minería, eso, por favor, hermana, eso levanta todo, la gente está trabajando, ganan bien... incluso, ¿cuándo han trabajado las mujeres aquí? Y hoy están trabajando [...], unas que lavan, otras que planchan, otras que cocinan, otras que hacen aseo, es decir, que tiene trabajo para mujer."
(Mujer, comunidad Las Brisas)

Se pone en evidencia que los empleos que ofrecen a las mujeres son en el ámbito de los cuidados, reforzando la división sexual del trabajo, ya que a los hombres les ofrecen los trabajos más pesados y mejor remunerados.

Según Miriam Gartor (2014), con el extractivismo "se instala una economía altamente masculinizada". Si la minería se constituye como la principal actividad económica del municipio y genera empleo mayoritariamente para hombres, se puede ver claramente como éstos refuerzan su posición de poder sobre las mujeres, que quedan relegadas a las actividades de cuidado para compensar las afectaciones de la minería, con muy baja valoración social y menor retribución económica. Esto tiene un gran impacto sobre las relaciones de poder entre hombres y mujeres, reforzando la dominación sobre estas últimas.

LA APLICACIÓN DE LAS LEYES AMBIENTALES

El municipio de Rancho Grande cuenta con el 33% del territorio de la Reserva del Macizo de Peñas Blancas (sumando la zona

núcleo y la zona de amortiguamiento), que forma parte de la Reserva de Biosfera de Bosawas⁴. Las áreas protegidas cuentan con un régimen especial de protección que especifica y limita las intervenciones que pueden realizarse en sus territorios.

Al valorar los impactos ambientales, en las entrevistas a mujeres y hombres de Rancho Grande se mencionó que “Bosawas es conocida a nivel internacional como el Corazón del Corredor Biológico Mesoamericano, ya que constituye la mayor reserva forestal de Nicaragua y de Centroamérica”. Las leyes ambientales exigen una consulta pública del estudio de impacto ambiental de todo proyecto que quiera implementarse, algo que la población denuncia que no ha ocurrido antes de la concesión del permiso de exploración.

En el modelo de desarrollo predominante, una manera de atraer la inversión extranjera para potenciar el crecimiento económico es “flexibilizar” las condiciones y normativas para que las actividades de extractivismo resulten atractivas al capital transnacional. Esto se puede ver de forma más clara en las leyes ambientales, al momento de aprobar las concesiones mineras o de garantizar su cumplimiento y penalizar las infracciones en materia ambiental.

En el caso de Nicaragua existe un buen marco legal de protección ambiental vinculado con la minería. Sin embargo,

4 Bosawas: su nombre resume sus 3 zonas más representativas, el Río Bocay, que serpentea desde las altas montañas del Peñas Blancas; el Parque Nacional Cerro Saslaya, prominente y mitológica montaña, escudo natural frente a los huracanes del Caribe, y el río Waspuk, brazo tributario del Río Coco o Wanky Bosawa es la primera Reserva de la Biósfera de Nicaragua reconocida por la UNESCO (Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales de Nicaragua (2014).

se detectan fallas al aplicar las leyes, que pueden estar facilitando a las empresas la obtención de beneficios e incentivando la expansión de la minería en el país. A su vez, permiten que se generen los impactos negativos que estoy señalando.

La percepción de hombres y mujeres sobre los impactos ambientales en Rancho Grande es, de forma generalizada, la mayor preocupación de la población, incluso entre la que está a favor de la minería.

// Oiga bien la palabra: *explotar* una mina. Es a reventarla, a saquearla, hacerla verga, con el perdón de la palabra. Quede como quede aquí la contaminación, cuando ya den resultados, ellos van a estar con el manojo de riales allá y no les importa lo que haya aquí quedado."

(Hombre, comunidad Yaoska)

// Hasta donde yo tengo información, sí hay efectos sobre la población, pero supongo que como así los hay, supongo que también hay medidas preventivas o correctivas en su momento, ¿no?"

(Mujer, casco urbano de Rancho Grande)

// Para qué queremos esas minas, es locura, yo apoyando esa empresa para que después me muera yo. Como dice el refrán, 'maldice la vaca y se bebe la leche'.

(Hombre, comunidad Buenos Aires)

Los impactos ambientales negativos de las explotaciones mineras han sido documentados en todos los países donde

han ocurrido. En Nicaragua, la situación ambiental de los municipios con larga trayectoria minera es percibida como devastadora por la población, con graves problemas de escasez y contaminación del agua, así como enfermedades y deterioro de la tierra. Los pobladores de Rancho Grande han conversado con personas de estos municipios y han ido a visitarlos, por lo que tienen una gran claridad sobre lo que no quieren en su territorio.

Sin embargo, desde las instituciones públicas se apoya a la empresa para su instalación, en contra de la opinión de la mayoría de la población, lo que ha generado pérdida de confianza en las autoridades y crisis de institucionalidad, que ya está provocando un alejamiento de la población de las instituciones públicas, incluyendo los servicios básicos, como Educación y Salud, cuya responsabilidad, entonces, pasa a recaer en la familia, concretamente sobre las mujeres, por la asignación tradicional de los cuidados.

EL TRABAJO DE CUIDADOS

“La vida es vulnerable y finita; es precaria, si no se cuida, no es viable”, dice Pérez Orozco (2014). Desde este enfoque, se puede afirmar que los mayores impactos que genera la actividad minera, que son sobre la salud, el medio ambiente, la economía popular y comunitaria y las relaciones de género, afectan mayoritariamente a las mujeres, por ser su responsabilidad los cuidados de la familia.

Todas las actividades y responsabilidades que las mujeres desarrollan en el ámbito privado y doméstico son para garantizar el sostenimiento de la vida. Si se producen

afectaciones graves a la salud de la familia, las mujeres han de buscar el remedio y asumir el cuidado de las personas enfermas. Si se contamina el agua del río, las mujeres deben encargarse de buscar otro lugar dónde sacar el agua o cómo hacerla potable. "Sin la capacidad de resistencia y transformación de las relaciones humanas que han ejercido siempre las mujeres desde el propio ámbito doméstico y más allá, el mundo común se habría venido abajo" (Carrasco y Tello, 2013). Esta afirmación recoge el papel de amortiguación del conflicto social que representan los hogares y el trabajo que en ellos realizan las mujeres.

En América Latina, la aplicación de políticas neoliberales ha significado mayores responsabilidades para los hogares asumidas por las mujeres, evitando así el desmoronamiento del sistema económico y social (Nobre, 2013). El trabajo de cuidados está presente en todas las etapas de la vida, no sólo en aquellas consideradas de "dependencia" (como la niñez o la vejez). Todas las personas somos interdependientes, necesitamos de otras personas para vivir.

Según Miriam Gartor (2014):

En un contexto donde los roles tradicionales de género están profundamente arraigados y donde el sostenimiento de la vida queda subordinado a las dinámicas de acumulación de la actividad extractiva, los impactos socioambientales, como la contaminación de fuentes de agua o el aumento de enfermedades incrementan notablemente la carga de trabajo doméstico y de cuidados diarios que realizan las mujeres.

El actual sistema socioeconómico no podría funcionar sin el trabajo de cuidados que realizan las mujeres. Todos los impactos señalados que genera la minería suponen trasladar las responsabilidades que corresponden al Estado y a la empresa hacia los hogares, y en concreto recaen sobre las mujeres. Con el extractivismo, esta explotación se ve reforzada y por lo tanto se profundiza la desigualdad.

LA RESISTENCIA COMUNITARIA EN DEFENSA DEL TERRITORIO

En Rancho Grande, más del 90% de la población se ha posicionado contra la explotación minera de B2Gold (Equipo Envío, 2014). El Movimiento Guardianes de Yaoska agrupa hombres y mujeres de 36 comunidades y del caso urbano del municipio. Han realizado numerosas acciones de protesta, a las que se han sumado diversas organizaciones y población en general, reclamando su derecho a participar en las decisiones sobre su territorio.

Desde la economía feminista se afirma que el desarrollo, o la vida que merece la pena ser vivida, debe tomar en cuenta el derecho a la autodeterminación de los pueblos. Muchas de las personas entrevistadas expresaron que no se ha contado con la opinión de la población para otorgar el permiso de exploración. Además, no se ha realizado la consulta ciudadana que exige la ley sobre el estudio ambiental del megaproyecto.

El intento de imposición de la actividad minera sin contar con la opinión de la población refleja la jerarquía de poder de las autoridades locales sobre los pobladores. No se trata de que sean mujeres u hombres, se trata de las relaciones

de poder desiguales y jerárquicas propias del patriarcado y características del extractivismo.

La división entre la población por las distintas posiciones respecto a la minería no es sólo una consecuencia, sino una estrategia utilizada por las empresas para introducirse en un territorio donde hay resistencia. Se usan diferentes formas para convencer a la población de apoyar a las empresas, incluso comprar voluntades. Una de las personas entrevistadas señaló que la empresa compraba a la gente a base de la entrega de granos básicos, árboles y dinero.

La población denuncia los intentos de disuasión y represión contra la resistencia: “por la falta de transparencia en el proceso concesionario, además de irrespetar la voluntad de la población del municipio de Rancho Grande, donde un 95% se opone a toda actividad de extracción, siendo objeto de amenazas [...] por parte de antimotines, Ejército y miembros de seguridad de la empresa B2Gold. (Equipo Regional de Monitoreo y Análisis de Derechos Humanos en Centroamérica, 2014).

Esta criminalización de la protesta social es una de las maniobras más utilizadas por las empresas mineras en todo el continente. Se trata de deslegitimar a la población que se opone y organiza actividades para visibilizar la problemática y su resistencia.

El 14% del total de territorio centroamericano está concesionado a empresas mineras, tanto nacionales como transnacionales, siendo Honduras, Nicaragua y Guatemala los países con más kilómetros cuadrados de territorio

concesionados, sobre todo de capital canadiense, violando el derecho de los pueblos a sus tierras, territorio y recursos naturales, lo que ha generado diversas protestas sociales que han sido reprimidas por las fuerzas públicas, además de criminalizar y judicializar a líderes y lideresas (ibídem).

El último ejemplo de esta represión es el asesinato, el 3 de marzo de 2016, de Berta Cáceres, líder indígena hondureña de la lucha por la defensa del territorio lenca contra un proyecto hidroeléctrico en un río sagrado. La complicidad entre las empresas extractivistas y el Estado hondureño ha sido señalada como responsable de la muerte de esta mujer, que luchaba contra el capitalismo, patriarcado, colonialismo y a favor de los derechos de los pueblos indígenas. La respuesta de indignación y denuncia antes este hecho ha alcanzado ámbito mundial.

La polarización de la sociedad genera tensiones y rompe las relaciones comunitarias y de solidaridad, que son fundamentales para el sostenimiento de la vida. Según Cristina Carrasco (2013), "la vida humana necesita de un medio social colectivo para desarrollarse, con relaciones basadas en reciprocidad, ayuda mutua y cooperación". Además, en este medio es donde las mujeres se prestan ayuda mutua y se fundamenta su vida social.

La resistencia comunitaria organizada frente al proyecto minero altera la vida de sus pobladores y comunidades, pues requiere dedicar tiempo a reuniones, marchas o protestas. Además, hay otras responsabilidades que recargan el trabajo de cuidados que realizan las mujeres, pues deben asumir el cuidado de los hijos e hijas cuando dejan de asistir a la escuela

como protesta; y de la salud de la familia, cuando deciden no ir al centro de salud para evitar la manipulación de sus firmas⁵. Considero que la resistencia comunitaria se sostiene, como la vida, por los cuerpos de las mujeres.

Se trata, pues, de un modelo extractivista que se está imponiendo en toda la región, ante el cual los pueblos no permanecen impasibles. Actualmente, hay más de 200 conflictos en toda América Latina entre empresas mineras y comunidades en resistencia por defender sus territorios (Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina, 2016).

Dentro de los actos de protesta contra la minería, el 3 de octubre de 2015 se convocó en Rancho Grande a una “peregrinación por la vida” en la que participaron unas 7.000 personas, incluido el obispo de Matagalpa. La marcha recorrió 3 kilómetros y finalizó con un acto multitudinario en la iglesia católica. Diez días después, se recibía la noticia de la cancelación del proyecto minero Pavón por parte del Gobierno. El Movimiento Guardianes de Yaoska reaccionó con una mezcla de alegría y desconfianza.

“Algunos dudan, porque dicen que a lo mejor será alguna trampa que nos tienen para mientras pasan las elecciones. Pero bien, nosotros siempre seguimos [...] para el bien de nuestro municipio. Y no sólo de Rancho Grande, sino que a nivel de país.”

(Mujer, casco urbano de Rancho Grande)

5 Varias personas denunciaron que le solicitaron sus firmas en el centro de salud y después fueron presentadas por las autoridades a favor de la minería.

¿Cómo logró la resistencia comunitaria de Rancho Grande paralizar un proyecto minero de una empresa transnacional con proyectos en tres continentes y que contaba con el apoyo de las instituciones del Estado y de los medios de comunicación masivos?

Los siguientes elementos clave de Rancho Grande podrían explicarlo:

a) Rancho Grande cuenta con una trayectoria histórica como territorio que ha necesitado de la organización comunitaria para sobrevivir, debido a la escasa presencia del Estado.

b) La alianza del Movimiento Guardianes de Yaoska con todo tipo de organizaciones, colectivos y asociaciones de diferentes ámbitos: religiosos, productivos, ambientalistas, feministas y de mujeres, de derechos humanos; a nivel local, nacional e internacional.

c) La independencia del Movimiento de partidos políticos ha impedido su instrumentalización.

Todo ello ha permitido anteponer el interés colectivo a los intereses individuales. Desde la economía feminista se afirma que “la acción colectiva surge y contradice la idea de los economistas de que cada quien busca su satisfacción individual” (Carrasco y Tello 2013, p. 25). Rancho Grande ha demostrado que el poder de la lucha colectiva es capaz de hacer frente a cualquier amenaza. Tras más de 12 años en resistencia, enfrentando todo tipo de oposiciones, represalias y manipulaciones de las instituciones, las personas de Rancho

Grande siguen alerta para defender su territorio de los intentos de explotación minera.

Por otro lado, no se puede obviar que en el sistema económico globalizado en que estamos, las corporaciones transnacionales tienen un poder económico, político y cultural que a veces es mayor al de cualquier Estado (Fernández Ortiz, 2015). Esto dificulta acciones contundentes de los Gobiernos en contra de los intereses de estas empresas⁶. Por eso, es imperativo fortalecer los procesos de defensa del territorio que unan esfuerzos de la población organizada, el Estado y alianzas con otros países, para resistir y construir un desarrollo con equidad, justicia social y derechos humanos y ecológicos.

CONCLUSIONES

La economía feminista cuestiona el concepto de crecimiento económico como meta de un sistema que sea compatible con la vida. Para esto, es necesario que las actividades económicas (todas las que se realizan en la “economía diversa realmente existente”) permitan a mujeres y hombres llevar una vida que sea individual y colectivamente sostenible.

Considerar el extractivismo como un motor para el *desarrollo* ha sido muy cuestionado desde este enfoque y por las críticas a la modernidad y el desarrollismo. El crecimiento económico que generan actividades como la minería es para los inversionistas, mientras la población local sufre los efectos ambientales, el

6 Es el caso de El Salvador, cuyo Gobierno fue demandado por la empresa minera Oceana Gold por no haber concedido un permiso de explotación que pondría en riesgo el agua y la salud de la población (Martins, 2015).

deterioro de su salud y el reforzamiento de las desigualdades y transformaciones negativas de sus formas de vida y sus ecosistemas.

En cualquier territorio donde una explotación minera se realice sin la debida consulta a la población y sin su consentimiento, se está reforzando el patriarcado. El modelo extractivista se caracteriza por evidenciar y profundizar las desigualdades de género existentes y establecer comportamientos eminentemente machistas como normativos en la subjetividad asociada a esta actividad y las dinámicas que impone.

La ocupación del espacio público por los hombres, el refuerzo de roles de género que relegan a las mujeres a tareas y al espacio domésticos, la masculinización de la economía y la toma de decisiones de forma jerárquica e impositiva, son factores que garantizan una sociedad marcada por la desigualdad y la injusticia. Incluso, en la fase de exploración del proyecto minero El Pavón, ya se observan estos impactos en el territorio (Pérez González, 2015).

Además, se puede decir que los mayores impactos que genera la actividad minera, que son sobre la salud, el medio ambiente, la economía popular y comunitaria y las relaciones de género, afectan mayoritariamente a las mujeres, por su responsabilidad tradicional en el trabajo de cuidados.

Todos estos elementos son característicos del extractivismo que el modelo hegemónico está imponiendo en toda América Latina, con un discurso de llevar el desarrollo a las poblaciones rurales y a los países considerados *en vías de desarrollo*. Este desarrollo que promueve el extractivismo

está muy lejos de un desarrollo humano que contribuya a la equidad y la reducción de la pobreza.

La resistencia comunitaria es capaz de enfrentar y paralizar estos megaproyectos si cuenta con organización, independencia de partidos políticos, alianzas con todo tipo de organizaciones sociales y el apoyo del Estado. Sólo así se pueden equilibrar las fuerzas en la lucha por la defensa del territorio, dentro de un sistema económico y social donde el poder de las empresas transnacionales supera a veces el de los propios Gobiernos.

La actual crisis económica, social, ecológica y civilizatoria en la que nos encontramos como Humanidad es una crisis del propio sistema, con lo que demuestra que está obsoleto y es insostenible. Aprendizajes como el de Rancho Grande resultan fundamentales para darnos las pistas sobre qué mundo queremos construir y quiénes deben tener el protagonismo para su transformación.

BIBLIOGRAFÍA

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra; Las vidas lloradas*. Barcelona, España: Paidós Ibérica.

Cabnal, Lorena (2010). Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. En Acsur-Las Segovias, *Feminismos diversos: el feminismo comunitario* Recuperado el 21 de junio de 2016, a partir de dl.dropboxusercontent.com/u/55509849/Enlace%20hacia%20Feminismos%20diversos.pdf

Carrasco, Cristina (2009). Mujeres, sostenibilidad y deuda social. En *Revista de educación* (número extraordinario).

Carrasco, Cristina, y Tello, Enric (2013). Apuntes para una vida sostenible. En Xavier Montagut, Carmen Murias y Luci Vega (coords.), *Tejiendo alianzas para una vida sostenible. Consumo crítico, feminismo y soberanía alimentaria* (pp. 11-44). Barcelona, España: Xarxa de Consum Solidari y Marcha Mundial de las Mujeres.

Centro Humboldt (2013). Estado actual del sector minero y sus impactos socio-ambientales en Nicaragua 2012-2013. Managua: Centro Humboldt. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.humboldt.org.ni/sites/default/files/Estudio%20Full%20Color%20%28Version%20Final%20Web%29.pdf

Centro Nicaragüense de Derechos Humanos [Cenidh] (2011). *Informe del Cenidh sobre proyecto minero: El Pavón en Rancho Grande, Matagalpa*. Nicaragua: Cenidh.

Colectivo Voces de Alerta (2011). *15 mitos y realidades de la minería transnacional en la Argentina*. Buenos Aires: Editorial El Colectivo-Ediciones Herramienta.

Equipo Envío (2014). *"Vivimos en un paraíso y lo vamos a defender entre toditos de la minería"*. *Revista Envío*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.envio.org.ni/articulo/4909

Equipo Regional de Monitoreo y Análisis de Derechos Humanos en Centroamérica (2014). *Informe sobre derechos humanos y conflictividad en Centroamérica 2013-2014*. San Salvador: Equipo Regional de Monitoreo y Análisis de Derechos Humanos en Centroamérica.

Fernández Ortiz, Gonzalo (2015). *Alternativas para disputar el poder, el ser y el saber a las transnacionales. Pueblos*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.revistapueblos.org/?p=19678

Galeano, Eduardo (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Uruguay: Monthly Review.

Gartor, Miriam (2014). *El feminismo reactiva la lucha contra el extractivismo en América Latina*. *La Marea*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.lamarea.com/2014/02/17/ecuador-extractivismo-mujeres

Gudynas, Eduardo (2009). *Crisis económica y la crítica al desarrollo extractivista. Rebelión*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.rebelion.org/noticia.php?id=79133

Gobierno de Reconciliación y Unidad Nacional de Nicaragua [GRUN] (2012). *Plan Nacional de Desarrollo Humano [PNDH] 2012-2016* (p. 127). Managua. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.pndh.gob.ni/documentos/pndhActualizado/pndh.pdf

León, Magdalena (2008). Después del “desarrollo”: “El buen vivir” y las perspectivas feministas para otro modelo en América Latina. En Alicia Girón y Ivonne Farah (coords.), *Segunda reunión del Grupo de Trabajo Género, Desarrollo y Políticas Públicas*. La Paz: CLACSO.

____ (2009), *Cambiar la economía para cambiar la vida*. En Acosta, Alberto, y Martínez Esperanza (comps.), *El buen vivir: una vía para el desarrollo* (p. 2). Quito: Abya-Yala.

Lugones, María (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La Manzana de la Discordia*, 6(2), 106 y 109.

Marroquín, María Dolores, y Morán, S. (2015). *Proyecto extractivista: profundización del modelo de dominación masculina*. Encuentro continental contra la minería y por la soberanía popular, Mataescuintla, Jalapa, Guatemala. Recuperado de www.plataforma51.org/#!medio-ambiente/crfv

Martins, Alejandra (2015). *La demanda que puede poner en jaque a El Salvador*. BBC Mundo. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.bbc.com/mundo/noticias/2015/09/150928_economia_el_salvador_minera_am

Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales de Nicaragua (2014). *Secretaría Técnica de Bosawas (SETAB)*. *Marena.gob.ni*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.marena.gob.ni/index.php/secretaria-bosawas

Navarrete, Steven (2014). *"El neoextractivismo está acabando con América Latina"*. *El Espectador*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.elspectador.com/noticias/el-mundo/el-neoextractivismo-esta-acabando-america-latina-articulo-524282

Nobre, Miriam (2013). Autonomía de la mujer y soberanía alimentaria. En Xavier Montagut, Carmen Murias y Luci Vega (coords.), *Tejiendo alianzas para una vida sostenible. Consumo crítico, feminismo y soberanía alimentaria* (pp. 11-44). Barcelona, España: Xarxa de Consum Solidari y Marcha Mundial de las Mujeres.

Observatorio de Conflictos Mineros de América Latina (2011). *Cuando tiemblan los derechos: extractivismo y criminalización en América Latina. Conflictos Mineros*. Recuperado el 22 de junio de 2016, a partir de www.conflictosmineros.net/agregar-documento/publicaciones-ocmal/cuando-tiemblan-los-derechos-extractivismo-y-criminalizacion-en-america-latina/detail

____ (2016). Conflictos mineros en América Latina. *Mapa. Conflictos Mineros*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de mapa.conflictosmineros.net/ocmal_db/?page=lista

Observatorio para la protección de defensores de derechos humanos. (2014). *No tenemos miedo. Defensores del derecho a la tierra: atacados por enfrentarse al desarrollo desenfrenado*. Paris: Federación Internacional de Derechos Humanos y Organización Mundial Contra la Tortura. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.cenidh.org/media/documents/docfile/obs_2014-sp-web.pdf

Polanco, Yesenia (2015). *Diagnóstico y propuestas para mejorar la transparencia y la rendición de cuentas de las industrias extractivas*. Centro Humboldt. Recuperado el 19 de junio de 2016 a partir de www.humboldt.org.ni/node/1384

Pérez González, Teresa (2015). *Minería y desarrollo en Nicaragua: una mirada feminista al caso de Rancho Grande* (tesis de maestría). Universidad Centroamericana, Managua. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.academia.edu/20030664/MinerC3%ADa_y_desarrollo_en_Nicaragua_una_mirada_feminista_del_caso_de_Rancho_Grande

Pérez Orozco, Amaia (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD] (2016). *Nicaragua en breve. El PNUD en Nicaragua*. Recuperado el 22 de junio de 2016, a partir de www.ni.undp.org/content/nicaragua/es/home/countryinfo/

Programa Democracia y Transformación Global (2013). *Mitos y realidades de la minería en el Perú. Guía para desmontar el imaginario extractivista*. Lima: Programa Democracia y Transformación Global.

Quiroga, Natalia, y Gómez, Diana (2013). *¿Qué tiene para aportar una economía feminista decolonial a las otras economías? América Latina en movimiento*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de www.alainet.org/es/active/61512

Rodríguez, Geovani (2015). *La pobreza y las teorías de las élites extractivistas. VocesIEEP*. Recuperado el 19 de junio de 2016, a partir de vocesieep.wordpress.com/2015/03/23/la-pobreza-y-la-teoria-de-las-elites-extractivistas/

Sunkel, Osvaldo (2007). En busca del desarrollo perdido. En Gregorio Vidal y Arturo Guillén (eds.), *Repensar la teoría del desarrollo en el contexto de la globalización*. México DF: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.



Sección III

PARTICIPACIÓN, ORGANIZACIÓN Y VIOLENCIA DE GÉNERO

**Aprendizajes y retos
para las ONG**

CAPÍTULO V

ESTE ES SU M I C O

*Experiencias y resistencias de
mujeres adolescentes y jóvenes rurales
ante las violencias
de género y generacional*



MARIELA BUCARDO CHÁVEZ

Soy originaria del municipio de Jalapa, Nueva Segovia, y migrante interna en Managua. Tengo 30 años de edad, soy psicóloga de profesión y feminista por convicción. Actualmente me dedico a colaborar en procesos de formación, investigación y evaluación con organizaciones locales en calidad de consultora. También trabajo en una ONG nacional en el acompañamiento y asesoría a grupos juveniles en distintos departamentos del país. He vivido buena parte de mi vida en un municipio semi-rural y he estado organizada en diversas expresiones de participación desde que tenía aproximadamente 13 años. Ahora soy activista independiente.

Este capítulo es una acercamiento a la experiencia de adolescentes y jóvenes organizadas en la Red de Defensoras de Derechos Humanos (RDDH) de tres comunidades indígenas del departamento de Matagalpa, un contexto rural marcado por múltiples privaciones e intersecciones (indígena, rural, de clase) derivadas de concepciones, posiciones, disposiciones sociales y políticas que han relegado lo rural, considerándolo un espacio poco importante para el desarrollo de la población.

Se analizan las condiciones comunitarias, sociales y familiares desfavorables que enfrentan estas adolescentes debido a privaciones materiales, falta de acceso a recursos y oportunidades y las violencias de género y generacional, expresadas fundamentalmente en el control que ejercen los padres, la violencia sexual, las uniones a temprana edad¹ y los embarazos en la adolescencia.

Asimismo, se recupera el significado que estas chavalas dan a las diversas formas de violencia sexual y de género que se viven en un contexto donde ellas se resisten y subvierten, evidenciando y denunciando las situaciones sociales y comunitarias específicas que experimentan y las violencias estructurales y patriarcales que les afectan. En estas circunstancias, buscan a nivel colectivo transformar sus vidas y su entorno mediante una participación política desestabilizadora del poder masculino estructurado y dominante que controla y legitima las agresiones patriarcales a las que se enfrentan.

1 "La unión a temprana edad es definida como la unión o el casamiento de dos personas, en el que uno o dos de los integrantes de la pareja es menor de 18 años" (Fondo de Población de las Naciones Unidas [Unfpa], 2016, p. 10).

Con esta aproximación, se pretende trascender el análisis de género como la única variable de opresión que viven las mujeres, considerando lo rural, la territorialidad, la etnicidad, la edad, y el nivel socioeconómico como elementos que también marcan las relaciones de desigualdad que se establecen en la sociedad y que ellas experimentan en las distintas dimensiones de su vida.

En este texto se plantea que la violencia sexual en sus distintas expresiones (el "mico"² y las uniones tempranas) no prevalecerían si no existieran la permisividad social comunitaria y las desigualdades estructurales³ que hacen que en estos contextos en ocasiones sea razonable para ellas tomar decisiones como la de establecer uniones con un hombre mayor o quedar embarazadas. Por otro lado, los embarazos no buscados⁴, resultado de relaciones establecidas a temprana edad, son la consecuencia más visible del

2 El "mico" es el nombre que en estas comunidades se le da a una persona que supuestamente a través de rituales se convierte en mono para abusar sexualmente de chavalas y robar.

3 Serán entendidas como las consecuencias de la violencia estructural que se deriva de la injusticia y exclusión en la estructura social, retomando planteamientos de Johan Galtung (2003) para referirse a la violencia estructural

4 Se utiliza este término en vez de embarazos no deseados, debido a que "si pensamos a los embarazos en la adolescencia sólo como embarazos no deseados dejamos de lado los condicionamientos sociales, especialmente de género, que contribuyen a 'construir' el deseo de embarazo en la adolescencia. Los roles que la sociedad supone para las mujeres como madres, esposas y amas de casa condicionan la ocurrencia de embarazos en la adolescencia en la medida en que esa es la única manera en que muchas de estas adolescentes sienten que se realizan como mujeres y son reconocidas socialmente como tales" (Perrotta, 2010, p. 5).

cruce entre la desigualdad de género y la generacional, que se sustenta en un orden patriarcal adultocéntrico. Ante estas situaciones, la organización y participación política se convierte en una necesidad radical para subvertir el entorno inmediato de control y sometimiento, tanto familiar como de pareja, que no les permite salir de la casa, sentirse libres, divertirse e incluso evitar algunas veces el trabajo doméstico que, sienten, se les asigna desigualmente.

Para el proceso investigativo en estas comunidades, desarrollé el trabajo de campo en un periodo de 4 meses (diciembre de 2014 a marzo de 2015) y realicé 2 entrevistas colectivas, 2 entrevistas individuales y 3 entrevistas a profundidad, además de conversaciones informales con algunas participantes de entre 13 y 29 años de edad. En total, son 19 las voces desde las cuales construyo este capítulo.

Con este capítulo se aporta a la comprensión de múltiples desigualdades desde las voces y experiencias concretas de discriminación y exclusión de chavalas rurales, lo que constituye un importante campo de análisis y discusión por varias razones, entre ellas: la situación de exclusión que representa vivir en el espacio rural; la desigualdad que viven las mujeres rurales, y las jóvenes en particular, con respecto a los hombres rurales y a las mujeres urbanas; la capacidad organizativa, y la generación de conocimientos que se derivan de sus experiencias.

CONTEXTO DE LAS COMUNIDADES Y PARTICIPANTES DEL ESTUDIO

Las comunidades donde se realizó el estudio, Samulalí 1, Samulalí 2 y San Martín, son indígenas y pertenecen al

municipio de Matagalpa. Producen maíz, frijoles, café, arroz y abundante variedad de frutas y hortalizas. Hay tres grandes haciendas cafetaleras: *La Luz*, *Santa Rita* y *La Esperanza*, donde se producen grandes cantidades de café. La mano de obra con la que se abastecen estas haciendas son habitantes de las comunidades aledañas (incluidas las participantes de la investigación), entre ellas Samulalí, Piedra Colorada y San Martín. Estas comunidades no aparecen en los mapas municipales ni nacionales, indicador de los niveles de exclusión que viven sus habitantes.

Samulalí 1 y Samulalí 2 son dos de las cuatro comunidades donde se cuenta con sistema de agua potable. Sin embargo, en verano sólo llega una vez por semana, por lo que las pobladoras, principalmente chavalas, son las encargadas de ir a traer agua a los pozos comunitarios u ojos de agua. Estos pozos comunitarios están un poco alejados de las casas, lo que implica que las chavalas deben transitar por caminos solos hasta llegar ahí. La organización local Centro de Servicios Educativos en Salud y Medio Ambiente (Cecesma) ha identificado los ríos, ojos de agua y pozos comunitarios como zonas de riesgo para las chavalas en estas comunidades (entrevista grupal con personal de la organización, julio de 2015). El sistema de energía eléctrica sólo llega hasta el centro de las comunidades y no existe alumbrado público.

Un dato interesante es que entre el año 1999 y el 2000, en las comunidades de Samulalí 1 y Samulalí 2 hubo una ola de suicidios; se registraron aproximadamente 20 casos. La mayoría eran adolescentes y jóvenes, principalmente mujeres. Esta situación fue alarmante para la comunidad y organizaciones, quienes asociaron estas situaciones a las

distintas expresiones de violencia que vivían estos chavalos y chavalas. En la segunda semana de julio de 2015, Cecesma dio seguimiento al caso de una adolescente de 17 años, quien se suicidó en la comunidad de Samulalí 2. La joven, al momento del suicidio, estaba embarazada.

En estas comunidades se conserva parte de la cultura ancestral indígena, expresada en una estructura organizativa llamada Comunidad Indígena, la que, de acuerdo con la tradición, tiene una representación masculina de líderes ancianos que son elegidos cada año. La Comunidad Indígena tiene como principales funciones: la administración y control de las tierras indígenas comunales, la medición de propiedades, el otorgamiento de títulos y el control de los recursos naturales, entre otras. Para cumplir con sus funciones, la Comunidad Indígena cuenta con una oficina en la sede municipal.

Estas comunidades fueron seleccionadas para el estudio por su nivel organizativo, autonomía y liderazgo de la RDDH. Se trabajó con un segmento de la población rural, específicamente mujeres jóvenes organizadas, de entre 13 y 29 años de edad, rango etáreo de las adolescentes y jóvenes que están organizadas en la red.

Las participantes de esta red se reconocen como adolescentes y jóvenes rurales, indígenas y feministas. Esta asunción de identidades es motivo de discriminación o menosprecio, sobre todo por lo indígena, cuando están fuera de su comunidad, y por lo feminista, cuando están en su comunidad. En términos generales, ellas consideran que es el conjunto de elementos, el ser mujeres, adolescentes, indígenas, rurales y económicamente pobres, lo que propicia

su situación de desventaja.

Además de estar organizadas, estas chavalas están integradas en un equipo de fútbol femenino comunitario. Ellas viven con sus familias, estudian secundaria (la mayoría), trabajan en labores domésticas, la agricultura y los cortes de café durante la temporada, la cual dura aproximadamente tres meses (diciembre-febrero). En estos cortes de café, algunos hombres acosan sexualmente a las chavalas y provocan peleas entre ellos en su nombre.

En la temporada de café del 2014, las fincas aledañas no emplearon a adolescentes menores de 16 años por exigencia del Ministerio del Trabajo, por lo cual muchas chavalas en estas comunidades se quedaron sin ir a trabajar.

En la comunidad de Samulalí 1 existe un colegio público de secundaria. Sin embargo, la mayoría de las chavalas de esta red opta por estudiar en los municipios de Matagalpa o San Ramón los sábados, debido a que en los días laborales trabajan en sus casas o en el campo.

Cuando viajan para estudiar, deben caminar aproximadamente 35 minutos hasta donde pasa el bus y, para acortar distancias, pasan por callejones, predios baldíos y el cementerio; también al salir de la universidad o del colegio, después de las cinco de la tarde. Cerca de estos sitios se han dado casos de robos, violencia sexual⁵ y asesinatos.

5 En el mes de febrero de 2015, dos niñas de la comunidad de Samulali 2 fueron víctimas de violencia sexual en uno de los callejones cuando iban para la escuela. Una de las niñas tenía 8 años de edad y la otra de 5. El agresor es un adolescente, por lo tanto la Comisaría de la Niñez y la Mujer intervino sugiriendo que la familia de las niñas hablará con la familia del adolescente, ya que según la valoración de esta institución no hubo

Algunas de las chavalas que no logran estudiar por problemas económicos migran hacia Matagalpa o Costa Rica en busca de empleo, ya sea como *chinas*⁶ o empleadas domésticas. Esta misma situación también ha afectado a las participantes del grupo, a quienes les ha tocado convivir con estas limitantes. Un ejemplo de ello, es que el año pasado cinco participantes decidieron retirarse del grupo por esa razón.

Los grupos religiosos que predominan en estas comunidades son el evangélico y el católico. Los días jueves, la mayor parte de la población asiste a la misa del Santísimo; por lo tanto, ese día no se realiza ninguna otra actividad comunitaria.

En el sector de Samulalí 2 existen tres puestos de salud atendidos, cada uno, por una enfermera; siete pre-escolares comunitarios; cinco escuelas de educación primaria; y dos institutos de educación secundaria, uno público, con clases de primero y segundo año; y otro privado, con clases hasta quinto año. Las chavalas y chavalos que asisten a estos institutos son provenientes de las comunidades de San Martín, Piedra Colorada y Samulalí 1.

ORGANIZACIÓN COMUNITARIA

Las entrevistadas cuentan que antes de que la RDDH se organizará, en estas comunidades no habían existido espacios de participación de mujeres jóvenes, sólo para grupos mixtos

violación explícita. Cuando sucedió esta agresión ya habían entrado en vigencia las Consejerías Familiares y Comunitarias contempladas en la Ley 779, Ley integral contra la violencia hacia las mujeres.

6 Término popular utilizado para referirse a las mujeres que realizan el trabajo de cuidados de niñas.

de adultos y espacios de gobierno. Actualmente, existen ya otros grupos de adolescentes organizadas, que cuentan con el acompañamiento de la Asociación para el Desarrollo Integral Comunitario (ADIC).

La Red surgió con el nombre de Red de niñas bajo el acompañamiento de Cesesma. Este colectivo nació con la finalidad de que las chavalas tuvieran un espacio propio donde hablar sobre los temas que les afectaban. Inicialmente, los procesos se desarrollaban en las escuelas en torno a las temáticas de derechos sexuales y derechos reproductivos y, particularmente, la violencia sexual.

Cuando en 2009 las chavalas crecieron y se independizaron de Cesesma, crearon la Red, en la que actualmente participan mujeres fundadoras (jóvenes) y nuevas integrantes (adolescentes). Las fundadoras del grupo terminaron la universidad y dos de ellas, incluso, fueron contratadas temporalmente por Cesesma como promotoras y educadoras.

La Red realiza procesos de reflexión con diferentes actores sociales comunitarios, tales como mujeres, niñas, adolescentes, población indígena, jóvenes, madres, padres, líderes y lideresas, sobre derechos sexuales y derechos reproductivos. También participan en diferentes espacios de incidencia y articulación con otras organizaciones de Matagalpa, como ADIC y el Grupo Venancia.

LAS VIVENCIAS DE LA VIOLENCIA

En este apartado analizaré algunas de las expresiones de violencia sexual y de género que más comúnmente viven

las adolescentes y jóvenes. Teniendo en cuenta, como menciona Galtung (2003), que la violencia estructural, como la violencia indirecta, es originada por la injusticia y la desigualdad consecuencia de la propia estructura social, ya sea dentro de la propia sociedad o entre el conjunto de las sociedades (alianzas, relaciones con el Estado, etc.).

“SE LA LLEVÓ UN HOMBRE”, “SE FUE CON HOMBRE”: ESTUPRO

Las uniones a temprana edad⁷ entre chavalas menores de edad y hombres mayores de edad (en su mayoría), son una de las problemáticas a las que se enfrentan las jóvenes en estas comunidades. Estas uniones ocurren como efecto de la violencia cultural que se materializa en la naturalización y justificación de la misma, legitimando de esta manera, también, la violencia estructural.

Buena parte de estas uniones se dan durante los cortes de café en tres circunstancias:

a. Cuando llegan hombres a cortar café a las haciendas de comunidades donde también cortan café las adolescentes. Cuando termina el corte, se dan las uniones a temprana edad entre adolescentes menores de 18 años y hombres mayores de edad.

7 De acuerdo al Código Procesal Penal de Nicaragua, estas “uniones” constituyen un delito de estupro. El artículo 170, Capítulo II, de los delitos contra la libertad e integridad sexual, así lo contempla: “Quien estando casado o en unión de hecho estable o fuera mayor de edad, sin violencia o intimidación, acceda carnalmente o se haga acceder por una persona mayor de catorce y menor de dieciséis años, será sancionado con pena de dos a cuatro años de prisión” (Ley nº 641, 2007).

b. Cuando las chavalas van a otras comunidades y municipios a cortar café porque les ofrecen mejores salarios. Sucede que a veces no regresan a sus casas, es decir, son “llevadas” por los hombres.

c. Algunas de las niñas o adolescentes que no son “llevadas” regresan embarazadas a sus casas después de los cortes de café. Aquí la unión se da sólo mientras dura la estancia de las chavalas en los cortes de café.

Estas adolescentes tienen entre 13 y 15 años de edad y los hombres son mayores de 20 años.

“ Hay muchas niñas de 13, 14 años, que se van con hombres, pues, se las llevan, tal vez se van a cortar y de ahí mismo ya no regresan a sus casas. Lamentablemente deciden irse porque piensan que irse con un hombre las va a sacar de su situación y no es así, no saben en lo que se van a meter.”

Janeth

“ Algunos son mayores, porque a veces hay de 20, 21, 25, son mayores porque las chavalas se van de 14, 16 años.”

Sara

Estas expresiones reflejan un panorama comunitario donde el poder patriarcal masculino se impone frente a otras estructuras de poder (también patriarcales), como la familia y la Iglesia. Es decir, existe un sistema de creencias y costumbres sociales que normaliza estas prácticas y legitima a los hombres para que puedan llevarse y adueñarse de los cuerpos de las adolescentes.

También estas expresiones sugieren que a algunas de estas chavalas “se las llevan” y otras “se van con ellos”, es decir, quizás las primeras están pensando en mejores posibilidades de vida y, en cambio, las segundas, lo hacen en el marco de una relación de noviazgo donde irse con la pareja puede significar una prueba de amor o de transcendencia en la relación.

En cualquiera de los casos, la violencia estructural de género está presente a través de la violencia sexual socialmente aceptada, pues es un acto que no se da en solitario, ya que es socialmente sabido el fenómeno sin que se den mayores reacciones. Ahí convergen dos ejes: no sólo el agresor y la agredida, sino también el agresor y sus pares entran en juego, como refiere Rita Segato (2013), quien señala que la agresión sexual no tiene como única motivación o fin la satisfacción sexual, sino el poder y la dominación.

Cuando las participantes narran las circunstancias en las que se dan estas uniones (estupro) —aunque son conscientes de que hay que transformar esta realidad— evidencian cierto temor para nombrarlas con un lenguaje de derechos (no utilizan, por ejemplo, el término violencia sexual) y las plantean como una práctica cotidiana (“se la llevó un hombre”, o “se fue con hombre”), normalizada culturalmente.

Estas frases populares (“se la llevó un hombre” y “se fue con hombre”) son utilizadas usualmente en las comunidades para encubrir el estupro y señalar de alguna manera algunos factores expulsores que intervienen para que las adolescentes decidan escaparse de sus hogares con un hombre durante los cortes de café.

“Se la llevó un hombre” implica, por un lado, una denuncia implícita, referida al hombre-adulto como responsable del abuso; y por otro lado, evidencia diversos aspectos que impulsan a la menor a tomar tal decisión. Existe la promesa y creencia implícita de que fuera de la casa existe una vida mejor, teniendo en cuenta las situaciones de violencia que viven en sus hogares, como el hecho de que no las dejen salir, a menos que sea a la iglesia o a visitar familiares. De acuerdo a un estudio del Unfpa para la Asamblea Nacional de Nicaragua (Sequeira y López Márquez, 2015), el 38% de las adolescentes de entre 12 y 17 años expresaron haber pensado (deseado) salir de su casa.

“Se fue con hombre” sugiere la influencia de discursos que normalizan una práctica cimentada en las bases de la violencia cultural, que a su vez legitima la violencia estructural o directa, con argumentaciones que hacen ver como “normales” situaciones de violencia que se expresan en una de las dimensiones de la violencia directa a nivel sexual. Lo anterior no excluye que existe una decisión razonada de parte de la adolescente bajo la lógica de amor romántico, por la que irse con el ser amado es una contundente prueba de amor.

En ambos casos existe el consentimiento de la adolescente de irse en el marco de un vínculo afectivo (noviazgo) con un hombre. Esto responde a factores expulsivos familiares, como la violencia y el deseo propio de las chavalas de estar con esa persona-novio.

“ Ellas deciden que se quieren ir.”

Eveling

“ Los cambios los esperamos a corto plazo y en eso que esperamos si hay niñas que se nos van con los hombres.”

Carla

La decisión de fugarse de la casa con un hombre, ya sea mayor de edad o no, es para una parte de ellas una posibilidad de huir de la violencia y el control de los padres. Aquí emerge una resistencia activa con la intención de modificar el dominio de esa realidad en el poco margen de decisión que tienen. De acuerdo al mismo estudio, el deseo de salir de la casa de sus madres, padres o tutores es una realidad en gran parte de las adolescentes y jóvenes (Sequeira y López Márquez, 2015).

“ Mi hermana se fue porque el papa de nosotros es bien odioso, cuando él se daba cuenta que ella andaba con novio, le pegaba siempre. Pero conmigo no, mejor no le hablo porque mucho nos pegaba, entonces él ya no me hablaba.” Maylen

En cambio, las adolescentes que deciden no irse con un hombre expresan que no lo hacen por el temor a que les pase lo mismo que a las otras chavalas que se fueron. Su principal temor es la violencia física y la responsabilidad que implica un embarazo, los roles de género y la unión como detonante de la vida adulta y de responsabilidades productivas y reproductivas.

“ Ellas creen que les va a pasar lo mismo, quieren otras oportunidades, además de que ellas no tienen tanta presión de los padres.”

Yuli

“ Tener que cuidar a otra niña y aguantar golpes de un chavalo... Que no me sigan maltratando, porque salir de la casa y que me maltraten, mejor me mantengo en la casa que no me va a pasar nada.”

Sara

Estos temores que expresan las chavalas son reales, porque estas uniones se dan en un marco de violencia y falsas promesas, como se menciona más adelante, que terminan superando la violencia que vivían antes en sus casas. También influye en la decisión de estas chavalas el hecho de que tienen metas y planes personales que quieren alcanzar.

“ Es que mi meta es seguir estudiando, sacar mi carrera, porque voy a estudiar para ser profesora. Es como proponerse una meta y decir 'la voy alcanzar, yo lo puedo y lo tengo que hacer'. Es algo que se propone una.”

Sara

El optar por estudiar en vez de establecer una relación de pareja a temprana edad es una resistencia que apunta a que existen procesos que se están construyendo en función de la búsqueda de autonomía que surge con la intención de modificar la subordinación en el poco margen de decisión que tienen o encuentran.

Tanto la violencia por género, expresada a través de la violación sexual como dominación y conquista en el marco de la violencia estructural, como la violencia generacional, se manifiestan en un orden patriarcal entre niños, niñas y adultxs.

A la violencia por género se suma la violencia generacional que

provoca lo que Kimberlé Crenshaw (1991) llama subordinación interseccional, que es, a menudo, la consecuencia de un factor de discriminación que al interactuar con otros mecanismos de opresión ya existentes crea, en conjunto, una nueva dimensión de desempoderamiento. Esto no quita que estas opresiones actúen de manera simultánea para generar mayor desigualdad, aunque exista un factor de discriminación como detonante.

“LOS MARIDOS SON COMO MUY ENOJADOS”:

VIOLENCIA POR PARTE DE SUS PAREJAS

La violencia hacia las chavalas en la relación de pareja que se establece, se expresa en embarazo (seguido a la fuga), violencia física y psicológica, deserción escolar y control de la pareja para evitar que siga organizada.

// Porque a veces se van y los maridos son como muy enojados con las chavalas, después aparecen golpeadas. Y a veces las que se van chiquitas, así de delgaditas, finitas y ya después salen a los tres meses embarazadas y ahí están con sus niños, una niña cuidando a otra niña.”

Carolina

// Cuando las chavalas se embarazan ya no estudian y ahí se quedan. Y son menores de edad”.

Sara

// A algunas, los maridos no las dejan venir a las reuniones.”

Heydi

Estas expresiones de violencia afectan áreas fundamentales del desarrollo de las chavalas, integridad, educación, autonomía, participación... lo cual las debilita en términos de capacidades, autoestima y toma de decisiones. Además de que se dan en un marco de relaciones de desigualdad entre hombres y mujeres donde el poder se constituye en el medio de interacción que faculta a los hombres a controlar, golpear y usar a las chavalas.

Las chavalas reconocen dos aspectos clave: el primero es que las relaciones de pareja, a como las conocen en la experiencia de otras compañeras, no son positivas en sus vidas, porque les quitan la posibilidad de educarse; segundo, que son víctimas del engaño por parte de sus novios antes de la fuga de sus hogares.

“ Hay muchos límites que te hacen retroceder desde el momento que te vas: o te casas o te juntas o como sea, pero limita mucho. Porque una cosa es cuando andas de novia, te dicen tantas cosas: ‘Te va ir bien, te voy apoyar en la secundaria’, si vas para secundaria, ‘o para la universidad’. Entonces ellas creen que eso es normal, porque no vas a dejar de estudiar y estar tranquila porque el hombre trabaja.”
Mayra

La promesa de estudiar después de la fuga del hogar es una estrategia de parte de los hombres para convencer a las chavalas haciendo uso de la legitimidad y credibilidad de la que, como hombres adultos, gozan en el orden social adultocéntrico y patriarcal.

“ÉSTE ES SU MICO”: ABUSO SEXUAL E INCESTO

Otra modalidad de la violencia sexual en estas comunidades es el “mico”, que supuestamente es un hombre que, mediante rituales de brujería, se convierte en un animal tipo mono para robar y abusar sexualmente de las chavalas que aún no han tenido relaciones sexuales. Por medio de la creencia comunitaria del “mico”⁸, se justifica el abuso sexual a las chavalas. El mico se ve como el destino de las adolescentes de estas comunidades que aún no ha tenido relaciones sexuales

// Yo siempre duermo con short socado y recuerdo que estaba en mi cama y después amanecí sin short, pero sentí como que se me tiró un animal encima. Yo le hacía así, pero no sé si me escuchaba o no, pero el animal como que te tapa la respiración y no podés decir nada, te sentís muda, los ojos se te tapan, sólo ves la sombra. Y eso fue lo que sentí, nada más. Pero es que dicen que se te monta encima, pero sólo es con las chavalas solteras. En la mañana levanté la cobija

8 El “mico” es en realidad un delito de abuso sexual, contemplado en el artículo 172 del Código Penal (Ley n° 641, 2007): “Quien realice actos lascivos o lúbricos tocamientos en otra persona, sin su consentimiento, u obligue a que lo realice, haciendo uso de fuerza, intimidación o cualquier otro medio que la prive de voluntad, razón o sentido, o aprovechando su estado de incapacidad para resistir, sin llegar al acceso carnal u otras conductas previstas en el delito de violación, será sancionado con pena de prisión de cinco a siete años. Cuando en la comisión del delito se dé alguna de las circunstancias de la violación agravada, la pena será de siete a doce años de prisión. Si concurren dos o más de dichas circunstancias, o la víctima sea niña, niño o adolescente se impondrá la pena máxima. No se reconoce, en ninguno de los supuestos, valor al consentimiento de la víctima cuando ésta sea menor de catorce años de edad, o persona con discapacidad o enfermedad mental”.

y me vi que estaba sólo en blúmer. Le platiqué a mi mamá y ella me dijo: 'Seguro fue el mico que vino'. A esa edad era súper pequeña, tenía como 12 o 13 años, no tenía mucha información. De ahí, nunca más me volvió a tocar, fue única vez. Ahora no sé si fue el mico o qué; mi papá, no creo, ya hubiese pasado una vez y otra vez, aunque no lo hubiese permitido, o sí lo hubiese permitido, porque no tenía mucha información, pero ahora ya la tengo. En la casa vivíamos mi mamá, mi papá y mis hermanos. Yo dormía con mi hermana cuando eso sucedió. Ella estaba más pequeña."

Mayra

“ Es hombre y se hace mico, persigue a las señoritas, las juega. Vos no sentís y se te monta encima en la noche.”

Maylen

“ Por eso está el mito del abuso sexual del mico. Los micos te llegan a tocar y son personas normales, que son de la familia también”.”

Sara

El planteamiento de Sara es reforzado con un testimonio que documentó Cesesma en el año 2007 sobre la experiencia de una chavala que desenmascaró al “mico” abusador:

“ Mi hermana siempre me contaba que por las noches la tocaban. Ella le decía a mi mamá y mi mamá decía que no le hiciera caso, que era el mico. Un día hice un plan con mi hermana. Ella se acostó normal en su cama, después cambiamos de lugar, a la medianoche. Me tocaron y yo me aseguré de agarrarlo

y llamé a todos los de la casa. Le dije a mi mamá: 'Este es su mico'. Era mi hermano, que todas las noches tocaba a mi hermanita. Mi mamá lo defendió. Entonces yo tomé la decisión de irme de la casa. Yo tenía 14 años y pensé que no podía vivir con un abusador sexual bajo el mismo techo, porque esto era lo que yo había aprendido".

Mujer adolescente, integrante de la Red de niñas, comunidad de Piedra Colorada.

Señalar al "mico" como responsable de los delitos cometidos y no a personas concretas puede ser un código para denunciar lo que no se dice de otra manera en la comunidad, ya que resulta menos problemático y comprometedor, teniendo en cuenta que en este contexto la violencia sexual en sus distintas expresiones no se ha trabajado desde el ámbito comunitario y el entramado institucional del Estado no ha funcionado para darle atención.

“ Es hombre y se hace mico, persigue a las señoritas, las juega, vos no sentís y se te monta encima en la noche.”

Yuli

“ Es una persona que se hace mico, porque los animales viven en los cerros y no salen.”

Sara

“ Yo pienso que no es precisamente que sea el mono. A veces simplemente es una persona común, porque podemos imaginar que sea el mico-mono ese y tal vez sea una persona normal que te llega a tocar.

Es una creencia diría yo, tampoco es que el mico va andar tocando a todas las chavalas, quizás es una persona que quiere tocar a la chavala o alguien a quien le interesa la chavala."

Haysell

“ Por eso está el mito del abuso sexual del mico, los micos te llegan a tocar y son personas normales que son de la familia también.”

Mayra

Estos relatos reflejan dos posiciones: la primera implica la creencia de que el “mico” es una persona convertida en mono quien abusa de las chavalas; la segunda postura refleja una perspectiva más realista, que considera que no es un mono si no algún familiar hombre, ya sea hermano, padre, padrastro, etc. que abusa sexualmente de las adolescentes que aún no han tenido relaciones sexuales.

El problema del abuso sexual y los embarazos tempranos se complejiza más con la discriminación y estigma que luego viven las chavalas. Según los testimonios de ellas:

“ Las embarazadas adolescentes y las niñas que han vivido abuso sexual son las que más sufren discriminación, como que las excluyen de cierta manera.”

Janet

“ Cuando las chavalas se casan, dicen: ‘Ya fue de él [el mico], sí, ya la tocó primero, ya la va a dejar el hombre’.”

Mayra

El estigma al que son sometidas las chavalas sobrevivientes de violencia sexual o las embarazadas presupone implícitamente la deshonra familiar debido a la falta de virginidad, un valor importante que se debe conservar hasta el matrimonio.

Se desvaloriza a las chavalas en las situaciones descritas, pero, por otro lado, se aprueban con normalidad las uniones entre hombres adultos y mujeres adolescentes. Esto indica que la violencia generacional sustentada en una perspectiva adultocéntrica coloca a los y las adultas, y más a los varones adultos, en una posición social que le concede facultades sobre niñas, niños, adolescentes y jóvenes, teniendo en cuenta que lo que determina esta relación es la brecha generacional y de género en el marco de un orden de dominación social.

“ES LO QUE MÁS SE VIVE Y AFECTA A LAS CHAVALAS”:

EMBARAZO Y MATERNIDAD EN LA ADOLESCENCIA⁹

Al estigma y discriminación al que son expuestas las chavalas que han sufrido algún tipo de violencia sexual, como se expone anteriormente, se suma la maternidad temprana como una de las peores consecuencias que convierte en destino lo que debería de ser una opción para las mujeres. Los mandatos y roles de género generan en las chavalas que la libertad de decidir sobre sus cuerpos pierda sentido frente a la imposición de la obligación. Como nos cuenta Carolina:

// Donde vivimos existen muchos casos de adolescentes embarazadas en diferentes circunstancias, por falta

⁹ Decir “embarazo en la adolescencia” y no “embarazo adolescente” es una decisión conceptual, teniendo en cuenta que el segundo tiene una connotación que puede indicar que la adolescente es la responsable de tal problemática.

de información y por otros factores, como situaciones de abuso sexual que viven, y la imposición de la maternidad desde edades tempranas.”

Estos embarazos en la adolescencia son consecuencia de múltiples desigualdades y, en general, no suelen ser planeados ni buscados. Los mismos pueden obedecer a decisiones tomadas inconscientemente por las chavalas respondiendo a los mandatos de género que les indican que lo único que pueden ser es madre y/o esposa, sumado al poco conocimiento sobre su cuerpo y a la falta de información y de acceso a métodos anticonceptivos.

Por otro lado, los embarazos en la adolescencia producto de la violencia sexual disminuyen grandemente las posibilidades de decisión de la chavala sobre su vida reproductiva, teniendo en cuenta que en Nicaragua no existe la posibilidad legal de un aborto terapéutico. Como consecuencia de la violencia sexual se da el embarazo impuesto. Las víctimas de violación se ven obligadas a continuar con un embarazo producto de violación, o buscar una interrupción ilegal del mismo, que en la mayoría de casos es insegura, tal y como expresaron diversas organizaciones del Movimiento de Mujeres de Nicaragua en audiencia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) en 2015. Los embarazos surgidos en cualquiera de las situaciones descritas anteriormente son un indicador de múltiples exclusiones, porque, como expresa Fernández (1997) citada por García Hernández (1999):

Las desventajas para las niñas y mujeres jóvenes debido a su edad y su clase se suman a su condición de género, situándolas en una triple condición de desigualdad: por ser

mujeres, ser jóvenes y ser pobres [...]. Las tres desventajas se relacionan entre sí, por lo cual no podemos pasar por alto que el grado de autonomía de un sujeto es inseparable del estado de autonomía del grupo social al que pertenece. (pp. 244-245)

Asimismo, las chavalas reconocen que el embarazo en la adolescencia es una de las problemáticas que más les afectan, sobre todo porque no les permite continuar con los estudios. Esto lo confirma la investigación de Path, Nicasalud y la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional [Usaid] (2013), que afirma que las jóvenes con antecedentes de embarazo entre los 10 y 16 años presentaron menor escolaridad, menor autoestima, menos vínculos sociales, menor capacidad de control de los eventos de su vida diaria y actitudes no equitativas en cuanto al género y sexualidad.

II El embarazo es lo que más se vive y afecta más a las chavalas. Cuando las chavalas se embarazan, ya no estudian, ahí se quedan. Y son menores de edad.”
Yuli

Lo anterior refleja que cuando se juntan los mandatos sociales de género, el trabajo doméstico y de cuidados y el control de las parejas, se menoscaban las posibilidades y capacidades de las chavalas. Aquí el rol y la condición de ser mujeres “con marido”, y además madres, con hijos, marca su existencia y da un giro a la forma en cómo se ven a sí mismas y cómo las miran en sus familias de origen, en sus comunidades, y por supuesto cómo pasan a ser más claramente subordinadas a un poder masculino patriarcal desde su condición

generacional —diferente del de otras mujeres acompañadas que ya son adultas.

La maternidad temprana aquí es sinónimo de ausencia de poder de decisión y autonomía de las adolescentes o jóvenes en circunstancias de desigualdad (porque tienen poco control sobre su vida, su cuerpo y su entorno) y donde los roles de género se imponen, delegando gran parte de la responsabilidad de los cuidados de los hijos e hijas en las chavalas.

// En las tres comunidades es frecuente el noviazgo a temprana edad y los embarazos. Es alarmante que niñas menores tengan hasta 3 y 4 niños."

Carolina

El embarazo en la adolescencia, como refiere Quintero (2008), tiende a concentrarse en zonas y grupos poblacionales económicamente más pobres, en los que las condiciones de salud y nutrición son precarias. Es por eso que los riesgos obstétricos, resultado de las desigualdades y pobreza en la que están estas adolescentes, se incrementan. El embarazo en la adolescencia compromete su salud física y mental. De acuerdo a Path, Nicasalud y Usaid (2013):

Los embarazos en adolescentes en estas comunidades también se dan en un entorno comunitario rural excluido, vulnerable, en abandono social y político, donde el Estado no alcanza a garantizar el derecho a la educación, el acceso a servicios de salud, o a servicios básicos; donde prevalecen el machismo, la disfunción familiar, bajos niveles de escolaridad, altos índices de necesidades básicas insatisfechas y violencia de género. (p. 30)

La *Estrategia Nacional de Salud Sexual y Reproductiva* (Dirección General de Servicios de Salud del Ministerio de Salud de Nicaragua, 2007) hace un análisis que vincula la salud sexual y reproductiva con la descripción del "círculo vicioso de la pobreza", y revela que la familias pobres tienen muchos hijos desde muy jóvenes, lo que limita la satisfacción de sus necesidades básicas, con consecuencias de mala salud y desnutrición, que a su vez las hace más vulnerables a enfermedades y les resta posibilidades de educación y aprendizaje. Esto las coloca en una situación más precaria para lograr empleo o ingresos, lo que limita sus posibilidades de acceso a educación y salud. A esto se suma que muchos hogares pobres están encabezados por mujeres con bajos ingresos. Y así se cierra el círculo de reproducción de la pobreza.

El embarazo en la adolescencia sigue siendo una de las consecuencias más visibles de la articulación de diversas privaciones materiales, desigualdad de género, pobreza, problemas familiares, desinformación, machismo. En este marco, la brecha de género y generacional se sustenta en un orden patriarcal adultocéntrico que hace que el ser chavala se convierta en un factor de riesgo y desventaja, donde lo masculino-adulto es sinónimo de madurez y sabiduría y permite a estos gozar de permisos y privilegios en la familia, la comunidad y en la sociedad en general.

ENTENDIENDO LAS RESISTENCIAS

La participación, en este contexto, va más allá de ejercer el derecho al voto y se centra en el planteamiento y denuncia de necesidades concretas y objetivos estratégicos y utópicos

que permitirían que estas chavalas pudiesen participar, no sólo en cargos públicos de elección o en grupos religiosos, si no que puedan acceder a todos los espacios negados, de modo que tengan la posibilidad de decidir plenamente sobre lo que les compete y/o afecta.

La participación se convierte en un asunto vital y de sobrevivencia, porque permite discutir y politizar la violencia sexual y el embarazo en la adolescencia como prácticas sociales cotidianas que quitan el control de las niñas, adolescentes y jóvenes sobre su propia sexualidad para decidir de manera autónoma y consciente cuándo iniciar las relaciones sexuales y la maternidad; que las condena a sufrir las consecuencias de estas agresiones y que les obstaculiza el alcanzar sus metas personales.

Su visión colectiva se sustenta en lo que quieren superar de su experiencia concreta y cotidiana de subordinación, sabiendo que los cambios sociales que requieren implican procesos a largo plazo. Pero mientras estos cambios llegan, las chavalas siguen viéndose afectadas.

“ El trabajo que nosotras hacemos no se ve a corto tiempo, sino que son cambios que esperamos a largo plazo. Pero mientras llegamos a esa meta, hay chavalas que se nos rinden y se nos van con los hombres.”

Carolina

El hecho de estar organizadas les da fuerza y sentido de pertenencia, porque les permite, como ellas dicen, conocer las historias de otras chavalas, familiarizarse con estas y hablar de las situaciones de violencia que viven en sus hogares,

ya sea con los hermanos, ya sea con los padres o madres. También expresan que juntas se dan cuenta que no están solas frente los problemas y que no solo a ellas les pasa lo que les pasa.

En estas circunstancias, la organización es un punto clave, pues les permite avanzar en la construcción de una identidad propia, además de fortalecerlas como mujeres, ya que contribuye a que juntas descubran que sus preocupaciones no son individuales y que la posibilidad de plantear y cuestionar es un logro debido a su organización.

“ Es el espacio para familiarizarnos con otras mujeres y contar las situaciones de violencia que estamos viviendo en la casa con los hermanos, papas y las mamás [...] darnos cuenta que no estás sola en el problema y contar con un espacio de desahogo y alegría.”

Eveling

También reconocen que el grupo es un recurso y una herramienta. Una herramienta, porque les permite tener conocimientos y capacitación, defender derechos propios y enfrentarse colectivamente ante actitudes de discriminación y maltrato de parte de los hombres. Y un recurso porque pueden salir de la casa, “no sólo estar ahí, en la casa metidas, echando tortillas”, pueden juntarse para generar vínculos y expresarse en colectivo como mujeres y contar con un espacio propio para aprender a resolver conflictos y problemas de los hogares.

Estos recursos y herramientas que mencionan tienen costos potenciales y beneficios a nivel personal, familiar y social. Uno

de los beneficios colectivos es la expresión y reflexión de las relaciones de género más cercanas a su situación, intereses y necesidades. La búsqueda individual y colectiva de nuevos espacios más allá del hogar representa una resistencia implícita a la imposición de roles domésticos, teniendo en cuenta la necesidad de conocer otras historias de vida y formas de enfrentar sus problemas. Es decir, es una apuesta por crear un espacio propio sin interferencias masculinas donde sus voces sean escuchadas y reconocidas.

Si bien la participación permite todo lo anterior, el acto de “salir de la casa”, como mencionan, significa para ellas tres cuestiones clave: 1. Reorganizar la asignación del trabajo doméstico. 2. Tener libertad, ya que de otra manera no tienen permiso de salir. 3. Poder divertirse al estar interactuando con otras chavalas, es decir, ser agentes de su propio destino para poder decidir qué hacer y qué ser.

El acto de salir de la casa no implica necesariamente que las chavalas dejan de asumir las responsabilidades domésticas asignadas, sino más bien, que estas se convierten en una condición para poder ir a las actividades del grupo. Es por ello que las jóvenes deben de llegar a hacer la “tarea” al regreso, levantarse más temprano o hacerla en menor tiempo. Esta situación, por el contrario, no es algo que le suceda a los varones en general, ni a los de sus mismas edades.

“ Tenemos que dejar echadas las tortillas para poder salir de la casa. Hay veces que no hago nada, pero tengo que llegar a hacerlas.”

Esther

“ No nos gusta estar en la casa, la ponen a una a echar tortillas, te ponen a hacer cosas que a mí no me gustan, por ejemplo aliñarle la cama a mi hermano. ¡Si él tiene sus manos! Pero no puedo decir nada porque me pegan”.

Mayra

Esta participación entendida como “salir de la casa” es lo que les permite resistirse a los roles domésticos impuestos, a la violencia física por parte de los padres y les permite sentirse libres y satisfacer la necesidad humana de divertirse. Además, la participación es el medio para transformar otras situaciones que las afectan, como el embarazo en la adolescencia y la violencia sexual.

Estar fuera de la casa, divertirse, dejar de echar tortillas, es buscar libertad, y representa resistencias subjetivas individuales que parten de un conocimiento y análisis previo de su contexto más cercano, en el que identifican limitaciones materiales y condiciones sociales desfavorables que se sustentan en la falta de acceso a servicios y oportunidades de desarrollo, en la división sexual del trabajo en los hogares y en los mandatos sociales de género.

CONCLUSIONES

El contexto en el que viven las chavalas que participan de este estudio está mediado por concepciones comunitarias indígenas, la exclusión rural y de clase y concepciones y disposiciones sociales y culturales que ubican a las mujeres y a las y los jóvenes en espacios de subordinación. Todos estos factores implican para estas chavalas y otras personas la

falta de acceso a los servicios públicos y las oportunidades de desarrollo en general. Esto denota que la atención del Estado, con relación a la realidad de estas comunidades, ha sido insuficiente.

La situación de estas comunidades es compleja por los factores antes mencionados, la experiencia de mujeres adolescentes y jóvenes de estas localidades indica una situación de subordinación interseccional mayor si se tiene en cuenta que la violencia sexual en sus distintas expresiones (uniones tempranas y embarazo en la adolescencia) son hasta cierto punto prácticas socialmente aceptadas que se convierten en factores estructurales y políticos desempoderante. A ello se suma el poco acceso a estudios y empleos, lo que impide un mínimo nivel de independencia económica que les permita salir de sus hogares y seguir un camino propio. Esto hace que tengan menos incidencia en la toma de decisiones en los espacios comunitarios, invisibilizando su discurso, aportes y los diálogos/reflexiones que puedan impulsar sobre relaciones de poder desde la cosmovisión indígena. Esto genera negación y falta de atención a los problemas que les afectan, como la violencia sexual en sus distintas expresiones (abuso sexual, incesto, estupro) y la violencia en general, situaciones que empeoran debido al estigma después de haber sufrido algún tipo de violencia sexual o estar embarazada.

La violencia sexual (estupro) que ocurre en estas comunidades mediante uniones entre hombres predominantemente mayores de edad y mujeres adolescentes, es debido a los privilegios que tienen los hombres para llevarse a las chavalas y convertirlas en sus parejas, pero también a las desigualdades estructurales que ponen a las chavalas en

una situación en donde no tienen muchas posibilidades de independencia. Existe una percepción consciente, o a menudo inconsciente, del derecho al placer por parte del hombre y a los privilegios masculinos. Estas uniones ubican a las chavalas en una condición de múltiples desventajas y opresiones, de dependencia económica y de control y violencia física, ya que en la relación se impone la condición del hombre adulto y proveedor.

Por otro lado, la violencia sexual (abuso sexual e incesto) por medio del "mico" sucede porque existen permisos sociales que naturalizan estas prácticas, además de la inacción de parte del Estado frente al tema. Este tipo de violencia no prevalecería si no existieran costumbres sociales, creencias y enseñanzas religiosas permisivas, explícitas o tácitas, para ejercerlo, o si hubiera una eficiente atención e intervención del Estado.

Los embarazos en la adolescencia derivados de estas uniones están asociados a la iniciación sexual, lo cual es un indicador del acceso a la salud en general, y a la salud sexual y reproductiva en particular. Además, invisibiliza el derecho a la protección y es un reflejo de la construcción de la identidad femenina en función de la maternidad. El embarazo responde al rol de madre, esposa y ama de casa, y a las inequidades entre hombres y mujeres en cuanto a la clase social, la edad y las condiciones materiales de vida. Estos factores constituyen la construcción de una subjetividad femenina que determina formas de vivir y ejercer la sexualidad.

Las violencias anteriores están medidas claramente por diversas relaciones de poder que se entrecruzan. En

ese sentido, la brecha generacional está cimentada bajo presupuestos socioculturales que otorgan un poder casi absoluto a las personas adultas sobre la vida de las adolescentes, ya sea bajo el rol de padre, madre, pareja, hermano o familiar cercano.

La participación en espacios organizativos ante vivencias individuales y colectivas de opresión es una expresión de resistencia feminista que surge ante la desigualdad que provoca la condición de ser mujer, rural, joven, y pobre. Ser parte de estos espacios posibilita la organización comunitaria donde antes no existía; la conformación de una identidad propia colectiva; presencia en el ámbito público; la denuncia de temas tabú, como la violencia sexual; el enfrentamiento a las estrategias que intentan silenciar sus voces; la defensa de sus intereses y autonomía como grupo, y la resistencia constante a la imposición social y comunitaria del poder patriarcal.

La presencia pública de mujeres adolescentes y jóvenes desestabiliza el sistema patriarcal comunitario, porque estas señalan, evidencian y cuestionan problemáticas (violencia, violencia sexual, incesto) que no se hablan ni en la comunidad ni en la familia, ya sea por temor o porque son prácticas normalizadas. Un mecanismo para silenciar estas voces críticas y desertoras es la descalificación de las chavalas y la deslegitimación de la organización, lo cual se expresa en las distintas formas peyorativas en las que se les nombra por el hecho de estar organizadas.

En estas circunstancias de múltiples opresiones, la participación política se convierte en una necesidad vital y radical, porque

es la única vía que encuentran para promover los cambios que quieren lograr en el imaginario social comunitario y en los pocos espacios de incidencia que tienen: el trabajo directo con padres de familia, la Comunidad Indígena o Consejo de Ancianos y los colegios. Estos ámbitos son los que determinan su incidencia política.

La participación no sólo es considerada por las adolescentes y jóvenes como una acción necesaria para lograr transformaciones estratégicas a largo plazo, sino también para subvertir el entorno inmediato de control y sometimiento que viven en sus casas.

BIBLIOGRAFÍA

- Comisión Interamericana de Derechos Humanos [CIDH] (2015). *Situación de derechos humanos de mujeres y niñas en Nicaragua* (video). Washington DC. Recuperado el 19 de junio de 2016 a partir de www.oas.org/es/cidh/audiencias/TopicsList.aspx?Lang=es&Topic=16-
- Crenshaw, Kimberlé (1991). *Mapping the margins. Intersectionality, identity politics, and violence against women of color*. Stanford Law Review. Estados Unidos
- Dirección General de Servicios de Salud del Ministerio de Salud de Nicaragua (2007). *Estrategia Nacional de Salud Sexual y Reproductiva: Actuar hoy, Para asegurar un futuro mejor para todos*. Managua: Minsa.
- Galtung, Johan (2003). *Paz por medios pacíficos; Paz y conflicto, desarrollo y civilización*. Bilbao, España: Bakeaz.
- García Hernández, Gloria Elizabeth (1999). Un enfoque social sobre el embarazo en la adolescencia. En *Iztapalapa* (47), 235-248.
- Ley N° 641, Código Penal. *La Gaceta*, Managua, 3 de diciembre de 2007.
- Path, Nicasalud y Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional [Usaid] (2012). *Embarazo en adolescentes rurales de Nicaragua: determinantes de riesgo y protección e indicadores para su abordaje*. Managua: Path/InterCambios.

Perrotta, Gabriela (2010). La perspectiva de género en Salud Sexual y Reproductiva. En Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires, *Memorias del II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología, XVII Jornadas de Investigación y Sexto Encuentro de Investigadores del MERCOSUR: "Clínica e Investigación. Contribuciones a las Problemáticas Sociales"*. Buenos Aires: UBA.

Quintero, Alexandra (2008). *Algunas ideas en torno al embarazo adolescente: un ejercicio biopolítico* (Tesis de magister). Universidad de los Andes: Bogotá.

Sequeira, Francisco, y López Márquez, Ricardo (coord.), (2015). *Uniones a temprana edad. Estudio sobre causas, manifestaciones e implicaciones de las uniones en adolescentes y niñas de Nicaragua*. Managua: Fondo de Población de las Naciones Unidas Uniones

CAPÍTULO VI

RETOS Y

APRENDIZAJES

SOBRE

PARTICIPACIÓN

A PARTIR DE LA

EXPERIENCIA

DE CESESMA

*Con aportes críticos de Guillermo José Medrano y
Nohemí Molina Torres*



MARISOL HERNÁNDEZ M É N D E Z

Soy originaria de la comunidad indígena de Samulalí, en el municipio de Matagalpa, Nicaragua. Mi experiencia profesional ha sido como educadora durante 16 años facilitando procesos educativos con niñas, niños y adolescentes teniendo de referencia los derechos de la niñez y adolescencia. A partir del año 2007, facilito procesos educativos en prevención de la violencia basada en género hacia niñas, niños y adolescentes. Tengo como formación académica la Licenciatura en Sociología y Master en Perspectivas de Género y Desarrollo.



MARGARITA QUINTANILLA

Poseo una maestría en Salud Pública y Gestión Sanitaria por la Escuela Andaluza de Salud Pública, Granada, España y un título médico por la Universidad Autónoma Nacional (UNAN) de León, Nicaragua, además de varios estudios de postgrado en género y desarrollo.

Soy miembro de InterCambios, espacio desde el cual se han realizado diversos estudios cuali-cuantitativos que han ayudado impulsar enfoques y metodologías innovadoras para la mejora en la prevención y abordaje de la violencia contra las mujeres, adolescentes y niñas, y la promoción de acciones integrales que apunten a la promoción de relaciones equitativas entre hombres y mujeres desde una perspectiva sistémica.

Elaboré este artículo, con la inestimable colaboración de Margarita Quintanilla, motivada por mi historia de vida, experiencia, reconocimiento y valoración de mi identidad como niña, adolescente y adulta, y mi desempeño como educadora. Los aprendizajes adquiridos me permitieron transformar maneras de ser y pensar, al cuestionar patrones de educación reforzados por el sistema patriarcal que perjudican la vida de las personas, en particular de niñas y adolescentes, limitando su desarrollo.

Mi experiencia de trabajo durante 15 años ha sido como educadora en el Centro de Servicios Educativos en Salud y Medio Ambiente (Cesema), facilitando procesos educativos en la promoción y defensa de los derechos de niñas, niños y adolescentes de comunidades rurales y haciendas cafetaleras del departamento de Matagalpa. En esa labor encuentro situaciones que viven niñas y adolescentes que violentan sus derechos, entre ellas: discriminación por su condición; embarazos de niñas de 10 a 13 años resultado de abusos sexuales; adolescentes con embarazos forzados, y madres solteras obligadas a abandonar sus estudios o a migrar por trabajo y con limitadas oportunidades de participación.

Este artículo es parte de un trabajo más amplio de sistematización de la experiencia *Construyendo una cultura de afectividad, equidad y respeto hacia niñas, niños y adolescentes*, facilitada por Cesema en cinco comunidades rurales y una hacienda cafetalera del municipio de San Ramón, departamento de Matagalpa, entre julio de 2010 y junio de 2014, con apoyo financiero de la Agencia Católica Irlandesa para el Desarrollo (Trócaire). Me pregunté a lo largo del ejercicio: ¿De qué manera las oportunidades educativas permiten lograr metas

a niñas y adolescentes? ¿Qué transformaciones ocurren en las personas y en el entorno, a partir de integrar el enfoque de género? ¿Qué condiciones deben crearse para generar esas transformaciones? ¿Qué aprendizajes se pueden retomar para replicar otras experiencias?

La sistematización fue realizada entre septiembre del 2015 y enero del 2016. Participaron 27 personas: 7 mujeres y 7 hombres adolescentes, de edades comprendidas entre los 13 y los 18 años, integrados en los procesos educativos durante el período de la experiencia; y 13 adultas: 1 mamá y 1 papá de adolescentes; 1 líder y 1 lideresa comunitaria; 1 funcionario de una Institución del Estado; 4 personas del Área de Prevención de Violencia y 4 personas del equipo de coordinación de Cesesma. Los resultados de la sistematización han sido compartidos con mujeres y hombres adolescentes de las comunidades y con el personal de Cesesma y de Trócaire.

Considerando que la experiencia de Cesesma se basó en la prevención de la Violencia Basada en Género (VBG) hacia niñas y adolescentes con y desde la participación, la sistematización tomó los referentes teóricos de participación y VBG, y la prevención como eje orientador. Abordar el enfoque de participación infantil implicó vincular el enfoque de desarrollo de capacidades y empoderamiento.

Mi argumento principal considera que para lograr cambios en la prevención de la VBG hacia niñas y adolescentes se requiere fortalecer capacidades a nivel personal y crear condiciones en el entorno familiar y comunitario para potenciar la participación de forma colectiva. Esta capacidad debe trascender al empoderamiento personal y abordar también

el colectivo y comunitario, permitiéndoles actuar y protegerse a ellas mismas, a otras y otros. Debe ser una condición el involucramiento de niñas, niños, adolescentes, madres, padres y otros actores comunitarios para favorecer que concreten el ejercicio del derecho a vivir sin violencia.

El artículo está organizado en cuatro secciones: la primera hace referencia a la experiencia de Cesesma, e incluye antecedentes y contexto de la experiencia sistematizada. La segunda sección hace énfasis en los enfoques que sustentaron la sistematización: participación infantil y la VBG. Seguidamente, se evidencian las conclusiones de la sistematización, y finalmente, en la cuarta sección, propongo recomendaciones a tomar en cuenta por Cesesma y por otras organizaciones que trabajan con niñas, niños y adolescentes para la prevención de la VBG.

LA EXPERIENCIA DE CESESMA

Cesesma es una asociación sin fines de lucro que trabaja con niñas, niños y adolescentes en la zona rural del norte de Nicaragua. Fundada en 1992, su misión es contribuir a la promoción y defensa de los derechos de la niñez y adolescencia mediante procesos educativos de empoderamiento en familias, escuelas y comunidades rurales en conjunto con las niñas, niños, adolescentes y otros actores.

La experiencia sistematizada tuvo como referencia los siguientes objetivos estratégicos: fortalecer la participación y organización de niños, niñas y adolescentes que les permita incidir en espacios locales y nacionales, y contribuir a mejorar las relaciones interpersonales, familiares, escolares y comunitarias

para prevenir la violencia. En este proceso, Cesesma partió del reconocimiento de que niñas, niños y adolescentes se enfrentan a relaciones de poder entrecruzadas por el adultismo y el autoritarismo, por su condición de género y generacional, limitándoles participar y tomar decisiones sobre sus vidas. Lo que coincidía con lo planteado en la sistematización:

La participación [...] del derecho al hecho: Aquí, las/os adultas/os son quienes tienen el poder, el control sobre la vida de niñas, niños y adolescentes, dejándonos sin oportunidades de establecer relaciones basadas en el respeto, la tolerancia y la complementariedad. (Instituto de Promoción Humana [Inprhu], 2001 p. 13)

Antes de iniciar el proceso, en Cesesma existía la consciencia de que las niñas y adolescentes enfrentan barreras específicas que impiden su participación, entre ellas, el trabajo doméstico (Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia, s.f), estableciéndose un panorama en el que prevalecen las desigualdades en las oportunidades de participación entre niñas y niños, y mujeres y hombres adolescentes.

El mundo se expande para los niños y se contrae para las niñas. Los niños ganan autonomía, movilidad, prospectos de trabajo. A las niñas se les priva sistemáticamente de estas oportunidades. Ellas tienen movilidad restringida y son susceptibles al matrimonio precoz o forzado y al embarazo precoz. (Plan Internacional, 2014, p. 20)

A lo anterior se suma la opresión que enfrentan por las expresiones de violencia que afectan su identidad, seguridad y autoestima.

Como plantea el Inprhu (2001):

En una lógica de vida, donde prevalece el maltrato y la subordinación que les impide procesos de identidad, genera pérdida de dignidad y afectación de su autoestima. (p. 13)

A inicios del 2010, Cesesma evaluó los procesos educativos implementados e identificó la necesidad de profundizar en la VBG por las expresiones de violencia que enfrentaban niñas y adolescentes, entre ellas, abusos sexuales, embarazos en niñas y adolescentes, violencia en el noviazgo y discriminación y exclusión por su condición de género. También se identificaron situaciones que vivían niños y adolescentes varones: presiones específicas para demostrar su hombría, sus privilegios y su poder, presiones de sus pares para tomar licor, tener novia y mantener relaciones sexuales; obligación de presionar a las chavalas con la prueba del amor; y rencor por duelos no sanados por el abandono de sus padres y haber crecido con sus madres, o abuelas, que son sus referentes afectivos.

Retomando los resultados de la evaluación, en julio de 2010, Cesesma inició la intervención *Construyendo una cultura de afectividad, equidad y respeto hacia niñas, niños y adolescentes* con el objetivo de promover en niñas y adolescentes habilidades y competencias para actuar y prevenir la VBG.

Desde el inicio, el proceso involucró, además de a las chavalas, a niños y adolescentes y personas adultas para influir en sus actitudes y promover relaciones de respeto hacia las niñas y adolescentes. Los resultados de la línea base evidenciaron los mitos y prejuicios prevalecientes, que

justificaban y normalizaban la VBG, y aportaron insumos para definir la currícula. Conocer la realidad fue relevante para definir la problemática en la que se quería incidir y para el esclarecimiento de las estrategias.

RESUMEN DE LA INTERVENCIÓN DE CESESMA

Al reconstruir la experiencia de Cesesma, se identificaron cuatro etapas, destacándose como un hilo conductor la implementación de la *Estrategia de formación de promotoras y promotores educativos: mujeres y hombres adolescentes para la prevención de la VBG*. En las cuatro fases se establecieron coordinaciones con otras organizaciones para el seguimiento a situaciones identificadas de violencia y abuso sexual, así como el intercambio de metodologías e implementación de acciones conjuntas.

En la primera etapa se crearon condiciones organizativas en las comunidades, iniciándose procesos de formación de mujeres y hombres adolescentes, y con mujeres y hombres adultos (madres, padres, líderes, maestras y maestros), orientados a reflexionar en las ideas y creencias sobre la VBG.

En la segunda etapa se continuó con los procesos de formación a diferentes actores, y las y los adolescentes realizaron investigaciones transformadoras de las que se derivaron planes de acción que se implementaron a nivel comunitario con participación de diversos actores.

En la tercera etapa, mujeres y hombres adolescentes compartieron sus aprendizajes con otras niñas, niños y adolescentes y elaboraron cuadernillos de trabajo sobre prevención de la VBG y el abuso sexual. Se facilitó la intervención

comunitaria con el acompañamiento de las personas adultas.

En la cuarta etapa se fortalecieron las capacidades de mujeres adolescentes para formular propuestas a través del mapeo de riesgos y de protección. Los resultados del mapeo se convirtieron en propuestas para demandar ante las autoridades competentes el respeto a su derecho a vivir sin violencia.

A partir del proceso implementado por Cesesma, y en conjunto con educadoras y educadores de la organización, se identificaron cuatro ejes a sistematizar: 1) Cómo se entiende y procura la participación; 2) Cómo se entiende la VBG; 3) Cómo se entiende el cambio en las personas que participaron en el proceso; y 4) Cuáles fueron las lecciones aprendidas.

Una vez recopilados los resultados por eje, se trabajó en los componentes teóricos de cada uno, a fin de fortalecer los enfoques de Cesesma en las estrategias comunitarias y aportar a los esfuerzos para a la promoción de la participación y el liderazgo de niñas y adolescentes.

EJES CLAVES DE LA SISTEMATIZACIÓN

PARTICIPACIÓN INFANTIL

En nuestra sociedad, con frecuencia niñas, niños y adolescentes son concebidos como incapaces, dependientes, y sus potencialidades y capacidades desvalorizadas: “La palabra infancia nos remite a una concepción de las niñas y niños como incapaces de expresarse, de opinar, de participar” (Inprhu, 2001, p. 24). “Las concepciones sobre adolescencia también nos indican cómo a lo largo de la historia se les ha

considerado como personas inacabadas, incompletas, y lo que es peor, conflictivas" (ibídem, p. 26).

La participación infantil ha sido una utopía por alcanzar; transformar la visión y posición adultista es un desafío. Y como plantean Alfageme, Cantos y Martínez (2003):

La participación de niñas y niños supone retos en nuestras cabezas, en las estructuras tradicionales de poder y en los modos en los que está organizada la sociedad. Una mirada más cuidadosa a la situación de la infancia nos muestra que en la vida real muchos derechos relacionados con la participación siguen siendo los grandes ausentes, los derechos no reconocidos (p. 15).

Es decir, implica transformar esquemas mentales que permitan el respeto a los derechos de niñas, niños y adolescentes, incluyendo su derecho a la participación.

Al facilitar los procesos educativos, Cesesma ha reflexionado en su práctica, trascendiendo de la posición adultista a una visión centrada en derechos, reconociendo a niñas, niños y adolescentes en su calidad de personas como sujetas y sujetos de derechos. Al respecto, Alejandro Cussiánovich (1997) plantea una mirada desde el enfoque de derechos, al proponer que "para nosotros el protagonismo es un componente inherente a la condición humana, precisamente porque cada ser humano es irrepetible, es único" (p. 17.)

Resultado del análisis crítico de su práctica y cuestionamientos a otros referentes teóricos, la organización definió el marco referencial de participación de niñas, niños y adolescentes, asumiendo que:

Participar es la capacidad de expresar, demandar, proponer e incidir en diferentes aspectos de la vida política, social, cultural y económica, que posibiliten cambios, toma de decisiones de forma consciente, y construcción de ciudadanía. La participación protagónica se refiere a los procesos y espacios en que niñas, niños y adolescentes plantean sus propias iniciativas y toman sus decisiones sobre su actuación. (Cesesma, 2011, p. 8)

Para Cesesma, promover la participación protagónica de mujeres y hombres adolescentes implica retomar dos enfoques clave: a) el desarrollo de capacidades; y b) el empoderamiento.

El desarrollo de capacidades integra dos enfoques complementarios: un enfoque de derechos humanos, universales e indivisibles para todas y todos, que se integra y armoniza con un enfoque de desarrollo humano, que reconoce las capacidades de cada niña y niño de acuerdo a su etapa evolutiva. En concordancia con lo planteado por Shier, Hernández, Centeno, Arróliga y González (2012): “Vamos a combinar el enfoque de derechos con un enfoque de desarrollo humano, fundamentado en la evolución de las capacidades del niño y la niña” (p. 27).

Por otro lado, Cesesma, asume que el empoderamiento “es la capacidad y competencia para la toma de decisiones, [e]incluye procesos que conllevan a que las personas se perciban como sujetas y sujetos capaces y con derecho a tomar decisiones sobre sus vidas” (2011, p. 24). La organización considera que se debe potenciar el poder desde adentro y el poder con, lo que implica una gama de habilidades y

potenciales humanos. El empoderamiento es necesariamente individual y se potencia de forma colectiva.

Así mismo, Sen (2009, citado en Griffin, 2001, p. 13) refiere que “el proceso de desarrollo se ve como un proceso de ampliación de las ‘capacidades’ de las personas, y no como un aumento de la utilidad y del bienestar y satisfacción económica”. Griffin reafirma que “el objetivo del desarrollo no es incrementar el producto, sino propiciar que la gente disponga de una gama mayor de opciones, que pueda hacer más cosas, vivir una vida más larga” (ibídem).

El concepto asumido por Cesesma coincide con el planteamiento de Griffin, al ubicar a las personas en el centro de toda acción, enfatizando que, en la medida que las personas tienen opciones de formación y conocimientos, enfrentan la realidad con otras capacidades y construyen otra visión de su realidad y de su entorno. “En consecuencia, la ampliación de la capacidad del ser humano reviste una importancia a la vez directa e indirecta para la consecución del desarrollo” (Sen, 2009, p. 13).

Lograr el desarrollo de capacidades implica que las niñas y adolescentes reconozcan sus fortalezas y capacidades para ser agentes de sus decisiones. Al respecto, Murguialday (2006) identifica la agencia:

Como la habilidad de una persona para definir sus propias metas y actuar para conseguirlas. Aunque su expresión más habitual es el poder de decisión sobre los temas que afectan la propia vida, la agencia es más que una acción observable, puede ser ejercida individual o colectivamente” (p. 12).

En relación con el empoderamiento, la definición que hace Kabeer (1999) plantea que es la “expansión de la habilidad de las personas para hacer elecciones vitales en sus vidas, a partir de definir sus propias metas y actuar para lograr que se concreten” (p. 135). Por su parte, Young (1997, citada en Murguialday, 2006, p. 4), propone que el empoderamiento implica “una alteración radical de los procesos y estructuras que reproducen la posición subordinada de las mujeres como género”. Se requiere una transformación en el reconocimiento de las mujeres a sus capacidades, y poder desde y poder con, para el acceso al poder, lo cual transforma las relaciones de género y es una precondition para lograr la equidad entre hombres y mujeres (Lagarde, 2008, citada por Carballal).

Oakley (2001), citado por Murguialday (2006, p. 4), plantea que el empoderamiento “solo logrará cambios significativos si se orienta a transformar las relaciones de poder existentes”. El empoderamiento tiene que asumirse como proceso. “Se trata de un proceso de cambio que no tiene meta final, ya que nadie llega nunca a estar empoderado en un sentido absoluto” (ibídem, p. 12).

Analizando la experiencia a la luz de estos enfoques fue importante identificar: ¿Qué tipo de participación está animando Cesesma? ¿Qué nivel de participación está propiciando? ¿Cómo la asumen las niñas y niños, mujeres y hombres adolescentes? ¿Hay una perspectiva de género en los procesos educativos que la organización promueve?

A fin de valorar el alcance de la participación promovida por Cesesma en la sistematización, se retomó como referente teórico *La escalera de la participación infantil* propuesta

por Hart, que en términos generales se ha convertido en un referente para quienes trabajan el tema Parte de identificar si la participación es simbólica o es activa y real. "Se han propuesto varias escaleras, o modelos de niveles de participación, donde los peldaños, o niveles, representan gradas en las relaciones de poder adulto-niño" (Hart, 1993, p. 3).

Los peldaños propuestos por Hart, (ibídem) se conceptualizan de la siguiente manera:

- Primer peldaño: "La participación manipulada". Se refiere a la integración de niños en acciones cuyos intereses corresponden a otras personas.

- Segundo peldaño: "La participación decorativa". Se integra a las personas en actividades, pero solo para animarlas. Ejemplo: presentar un baile en un acto público.

- Tercer peldaño: "La participación simbólica". Plantea que las personas actúan con un discurso predeterminado por otras. Ejemplo: en los cabildos infantiles puede ocurrir que las personas adultas preparen las propuestas y las y los niños sólo las lean.

- Cuarto peldaño: "La participación de asignados, pero informados". Se les informa de decisiones que son tomadas por otras personas, aunque no se les haya consultado.

- Quinto peldaño: "La participación con información y consulta". En este nivel se brinda información sobre las decisiones y se les consulta para tener propuestas.

- Sexto peldaño: "La participación en ideas de agentes externos de desarrollo compartidas con la población". Las

acciones son tomadas por personas adultas y se comparten con los niños para obtener propuestas.

- Séptimo peldaño: “La participación en acciones pensadas y ejecutadas por la propia población”. Las acciones surgen como iniciativas de la población y se ejecutan desde ellas y ellos.

- Octavo peldaño: “La participación en acción es pensada por la población y ha sido compartida con agentes externos de desarrollo”. Cuentan con el apoyo de agentes externos para ejecutar las acciones.

Los tres primeros peldaños hacen referencia a que no hay participación y que la que se produce es una participación falsa. Del cuarto al octavo peldaño se plantea un proceso en que cada nivel alcanzado tiene como fin propiciar la participación real. A continuación, se comparten las valoraciones de los alcances de la participación logrados.

RESULTADOS OBTENIDOS DE LA EXPERIENCIA

DE LO PERSONAL A LO COLECTIVO

Mujeres y hombres adolescentes valoraron la importancia de ser parte de los procesos educativos facilitados por Cesesma, e identifican cambios y/o transformaciones generadas que les permitieron establecer una relación de respeto hacia las niñas y adolescentes, así como plantearse metas y concretar planes de vida.

Un elemento relevante para el cambio fue trabajar por separado con mujeres y hombres adolescentes en la primera etapa, lo que permitió que ellas contaran con espacios propios

para debatir temas particulares desde sus intereses como género, y vencer los temores de las adolescentes de socializar con los varones. Una vez creadas las condiciones, se trabajó con grupos mixtos, los que fueron fundamentales para vencer la brecha de participación.

Las adolescentes consideraron que la autoconfianza fortaleció su autoestima y favoreció su participación. Es decir, creer en sus capacidades les permitió comunicarse asertivamente con sus madres y padres y tener su afecto, y actuar e involucrarse más en los procesos. Para lo anterior fue importante la participación de madres y padres. Las niñas y adolescentes identificaron cambios en el comportamiento de madres y padres, sobre todo para apoyarlas para mantenerse en el proceso educativo.

“ Mi cambio es como el de la oruga. Logré tener confianza en mí, a partir de tener afecto y buena comunicación con mi madre y padre desde que ellos están integrados en los procesos con Cesesma.”

(Yelka Aguilar, adolescente)

La implementación de la estrategia *Formación y capacitación de promotoras y promotores* contribuyó a que mujeres y hombres adolescentes logaran transformaciones personales que se potenciaron de forma colectiva, incidiendo en su entorno familiar, escolar y comunitario. Ellas y ellos movilizaron acciones comunitarias y plantearon propuestas para demandar y exigir el respeto a sus derechos.

La investigación transformadora, metodología implementada por Cesesma con la participación de niñas, niños y adolescentes, permitió que las y los adolescentes documentaran el problema

de la VBG. Los resultados de las investigaciones aportaron a evidenciar la problemática existente a nivel familiar, escolar y comunitario. A través de este proceso, desarrollaron habilidades para identificar el problema, analizar el impacto que tiene en sus vidas y elaborar recomendaciones y un plan de acción. En algunos casos, obtuvieron respuestas por parte de instituciones del Estado. La investigación transformadora produjo cambios significativos a distintos niveles, desde lo personal a lo colectivo.

A nivel personal; permitió reconocer y valorar sus fortalezas y capacidades, poder visibilizar una problemática que les afecta y aportar a la búsqueda de alternativas para la solución desde su participación y liderazgo, no como sujetas y sujetos de consulta.

“ Lo novedoso fue aprender algo que no sabíamos viviendo en la comunidad. Por ejemplo, que había leyes que protegían y establecían a cuánto debe estar ubicada la venta de licor de las escuelas, o cuándo se debe vender y en qué horario.”
(Henry Dolmus, adolescente)

En el ámbito de sus familias hubo cambio de actitudes al reconocer el aporte de mujeres y hombres adolescentes para visibilizar una problemática. Abordaron temas, como la violencia y sexualidad, que madres y padres consideraban prohibidos e influyeron para que estos cuestionaran sus ideas y creencias. El compartir sus aprendizajes con sus madres y padres ayudó a que estos les apoyaran con sus investigaciones y en la implementación del plan de acción.

“ Las madres y padres tuvieron otra actitud durante las investigaciones que realizamos. Por ejemplo, en el tema de la sexualidad, creían que era hablar de vulgaridad, y les asustaba pensar que íbamos a repetir esto con otras personas. Esto pasaba por los mitos y tabúes que existen, pero al hablarles del tema, fueron cambiando esa forma de pensar y de creer.”
(Félix Pedro López, adolescente)

A nivel comunitario, se reconoció un problema oculto. Lograron posicionar en el ámbito público un problema asumido como normal y natural. Se implementaron planes de acción, involucrando a la población que no estaba en los procesos educativos de forma directa. En la actualidad, hay más presencia de la Policía ante las demandas.

“ En el caso de Yucul se cerraron expendios de licor ilegales y hay más presencia de la Policía a partir de divulgar los resultados de la investigación.”
(Henry Dolmus, adolescente)

A nivel escolar, lograron el cambio de actitud de maestras y maestros, que se dispusieron a apoyar acciones en las escuelas e integraron en sus planes de clases el abordaje de la prevención de la VBG. Uno de los resultados fue que niñas y niños elaboraran cuentos, poemas, canciones y adivinanzas con mensajes sobre los factores de protección y para sensibilizar a padres y jóvenes de la importancia de prevenir la VBG.

“ Las niñas y niños elaboraron poemas, canciones y cuentos sobre el tema de la investigación, y contamos con el apoyo de las maestras para hacerlo.

Lo importante es que los niños y niñas saben qué causa daño y hay que protegerse."

(Yemni Montoya, adolescente).

// Las maestras se dieron cuenta que era necesario compartir los resultados en la escuela y planificar actividades con niñas y niños."

(Henry Dolmus, adolescente).

Un representante de una Institución municipal del Estado opinó que mujeres y hombres adolescentes plantearon una problemática y demandaron respuestas. Desde su participación, contribuyeron a transformar problemas que han existido a través de la historia y no habían sido una prioridad para quienes toman decisiones.

// Reconozco que niños y niñas incidieron a que se visibilice que el problema del consumo de licor en las comunidades les causa daño; han presentado los resultados, han demandado que se dé una respuesta y se ha logrado, hay presencia policial, y visita de autoridades a las comunidades."

(Juez local de San Ramón)

Las transformaciones identificadas a distintos niveles desde la metodología de la investigación transformadora requieren de un proceso metodológico ordenado y que mantenga los enfoques de derechos, protección, ética y seguimiento, ya que abordan temas sensibles, como la sexualidad y violencia. La investigación transformadora es una metodología también aplicable en el análisis de otros ejes temáticos, como educación, medio ambiente, recreación y participación.

La participación trascendió al liderazgo de las adolescentes, evidenciándose al organizar ellas mismas acciones a nivel comunitario. No solo las personas adultas reconocieron su liderazgo, también los adolescentes varones cambiaron su actitud machista y respetaron a las chavalas.

“ Los cambios pueden ser en conocimientos, en actitudes y prácticas. La transformación implica trascender. Cesesma no se propuso promover el liderazgo, y es un valor agregado que trascendió a ser promotoras y promotores.”

(Educador del equipo de Coordinación)

“ Una promotora adolescente es referente ante situaciones de violencia en la comunidad y no de cualquier participación. Las personas adultas las buscan para apoyar situaciones de violencia, es decir, reconocen su liderazgo y su participación.”

(Jaime Lenin Salgado, educador de Cesesma)

La participación y el liderazgo de las adolescentes contribuyen a aportar al desarrollo de sus comunidades y a que sean referentes para defender a otras mujeres, sea cual sea la situación.

“ Las adolescentes son un referente de liderazgo, movilizan a otras chavalas, e inciden en las personas adultas. Hay dos promotoras adolescentes que han sido nombradas desde la alcaldía, para que desarrollen acciones comunitarias. Valoran que es una adolescente que no tiene pena y expresa lo que piensa con libertad.”

(Jaime Lenin Salgado, educador de Cesesma)

El análisis de la acción educativa desarrollada por Cesesma evidencia que el brindar oportunidades a mujeres y hombres adolescentes incide de forma positiva en su transformación personal. Y que estos, a su vez, inciden positivamente en el entorno. Como plantea Sen, en la medida en que las personas tengan conocimientos, así construirán otra visión sobre su realidad y su entorno. Este planteamiento se refuerza en lo propuesto por Sauri y Márquez (s.f), que identifican que el proceso de "educación implica cuatro elementos fundamentales" (p. 115), que son:

- *Aprender a aprender.* Aprender a comprender el mundo que les rodea, para vivir con dignidad, desarrollar sus capacidades profesionales y comunicarse con los demás.

- *Aprender a hacer.* Para poder influir sobre el propio entorno.

- *Aprender a vivir en comunidad.* Participar y cooperar en el desarrollo de su comunidad.

- *Aprender a ser.* Conocerse a sí mismo, para trascender hacia los demás.

A partir de la implementación de la estrategia de formación de promotoras y promotores, Cesesma ha contribuido a promover el liderazgo individual de hombres, y sobre todo de mujeres, adolescentes. El liderazgo se potencia de manera colectiva, y las y los adolescentes aportan a partir de un pensamiento crítico a transformaciones en problemáticas que afectan su desarrollo y el de sus comunidades.

PARTICIPACIÓN Y GÉNERO

Mujeres y hombres adolescentes enfrentaron obstáculos y participaron en condiciones diferentes durante el proceso. El estar consciente de las diferencias permitió vencer las limitaciones. Fue importante el cambio de actitud de sus madres y madres y de las personas en el entorno comunitario. Las adolescentes enfrentaron estigmas y críticas por la población al salir a los espacios públicos. Tenían miedo, pena, vergüenza, culpa e inseguridad para hablar, eran obligadas a pedir permiso. Si el padre no estaba, la madre no podía autorizarlo, ya que se buscaría "un problema". Por otro lado, las cargas en la casa se volvían aún más pesadas para presionarlas a no participar en procesos comunitarios.

// Porque sos mujer, no podés salir de la casa e ir a las capacitaciones. [Te dicen:] 'Vas a perder el tiempo, no tenés nada que hacer [en las capacitaciones], no parás en la casa, no aprovechás el tiempo, ya no dedicás tiempo para cosas de la Iglesia.'
(Ericka Rodríguez, adolescente).

Para participar en las actividades, las adolescentes tenían que levantarse muy temprano, realizar labores domésticas (como barrer, cocinar, hacer tortillas, lavar trastos o jalar agua) y al regreso, asumir otras labores domésticas pendientes. Durante la cosecha cafetalera asumían el cuidado de la casa y de sus hermanas y hermanos; a veces, era intencionado para impedirles participar, según su planteamiento. Esto conecta con la situación de otras chavalas en espacios rurales de Nicaragua, como muestra el texto de Mariela Bucardo incluido en esta compilación (p. 212).

Las y los integrantes de la familia empezaron a asumir roles y responsabilidades con las labores de cuidados, empezaron a reconocer el derecho de las adolescentes a participar, permitiéndoles mantenerse en el proceso. La integración de madres y padres en los procesos educativos facilitó que confiaran en sus hijas. Se organizaron para acompañarles, asegurando su participación y su protección. Cesesma implementó medidas para su protección, se comunicó con madres y padres y consideró horarios y dinámicas comunitarias para favorecer la participación de las adolescentes.

Los adolescentes, por el contrario, tenían una posición de privilegio que facilitaba su integración en los procesos educativos. Sus madres y hermanas asumían roles que permitía que participaran sin presiones y sin limitaciones. Les planchaban, lavaban, les preparaban la comida. Los adolescentes podían salir solos de sus casas, y cuando no participaban, era por razones de trabajo en el campo. Era menos frecuente que se ausentaran, en comparación con las adolescentes.

II Casi no me enfrenté a nada. Comía, me alistaba y me iba [...]; tenía libertad para salir. El mensaje de la familia era: 'Cuidado andás de salido diciendo lo que pasa en la casa, no tenés que hablar más de la cuenta.'
(Henry Dolmus, adolescente)

El equipo de Cesesma reconoce que no era igual invitar a participar en el proceso a una adolescente que a un adolescente. Ellos estaban en ventaja, no había resistencia de madres y padres. En cambio, invitar a las chavalas implicaba un proceso de convencimiento a sus madres y padres y vencer los estigmas de la comunidad y sus propios temores.

Mediante los procesos educativos, la organización creó condiciones para que niñas y adolescentes salieran de sus casas y participaran, primero, valorándose ellas, y luego asegurando que sus madres y padres les creyeran, cambiaran actitudes y prácticas, y que en el entorno comunitario las respetaran y les reconocieran sus derechos, sus capacidades y su labor como sujetas activas. La participación, para ellas, es un logro en sí mismo, al vencer el orden de género que las asigna solo a los espacios privados

Con relación al liderazgo comunitario, los procesos educativos aportan en dos aspectos: a) A las chavalas, el liderazgo les permite actuar para protegerse ellas mismas y a otras chavalas. En el caso de los chavalos, permite transformar sus actitudes y prácticas y el desarrollo de acciones que contribuyan a proteger y promover relaciones de respeto hacia las adolescentes; b) El liderazgo se apoya en las transformaciones familiares, comunitarias y la influencia a nivel municipal que se da a partir de reconocer y nombrar las expresiones de la VBG y actuar para proteger y respetar a las adolescentes. Además, toma en cuenta las condiciones de género. Desde la organización se demuestra que lograr transformaciones es un proceso de largo plazo y requiere una lógica pedagógica que aporte al empoderamiento, sobre todo de las adolescentes.

LA ESCALERA DE LA TRANSFORMACIÓN HACIA EL EMPODERAMIENTO; OTRAS MIRADAS DESDE LAS PROTAGONISTAS

La adolescente Ericka Rodríguez expresa que el empoderamiento es un proceso individual que se potencia de forma colectiva. Así se evidencia en su testimonio y en su propuesta de la escalera del empoderamiento.

“ Yo era una chavala bien callada, no participaba. En 2012 era más participativa, ya que iba a las reuniones que Cesesma facilitaba. En 2013 daba capacitaciones en la comunidad. Daba consejos y conocimientos a chavalas sobre sus proyectos de vida. En 2014 yo era promotora comunitaria con más experiencia, y ahora defendiendo mis derechos. Las otras niñas y adolescentes tienen herramientas sobre cómo evitar la violencia y que no maltraten a las adolescentes en nuestros hogares y comunidades.”

(Ericka Rodríguez, adolescente).

La escalera hacia el empoderamiento, según Ericka (figura 2, página 274), se conceptualiza de la siguiente manera:

- Primer paso: Integrarse y tener conocimientos, involucrarse, transformar ideas y creencias que justifican la VBG. Empezar a conocer sobre violencia.
- Segundo paso: Empezar a poner en práctica los conocimientos. Tener oportunidades de participar y actuar para protegerse.
- Tercer paso: Capacidad de decidir. Tener una experiencia y aplicarla, vivirla.

El punto de partida es contar con oportunidades y adquirir conocimientos que permitan reflexionar en la práctica e historia de vida. Esto conlleva a generar cambios en actitudes y prácticas a nivel personal. En otro nivel, se fortalecen capacidades para actuar y protegerse ellas y proteger a otras niñas y adolescentes, alcanzando el empoderamiento.

La escalera de las transformaciones hacia el empoderamiento se concreta en ser referentes y empoderadas para decidir y para defender sus derechos y el de otras personas.

Retomando la propuesta de la adolescente, podemos afirmar que promover participación y empoderamiento de niñas y adolescentes es aportar a una propuesta de desarrollo.

Desde esta propuesta de la escalera de las transformaciones hacia el empoderamiento, se puede plantear que Cesesma contribuyó a: a) Promover participación de las adolescentes teniendo en cuenta la condición de género; y b) Alcanzar el empoderamiento es un proceso que no es escalonado, hay dinámicas y oportunidades que la favorecen, sobre todo en la condición de las adolescentes. Se propició que ellas vencieran los obstáculos de la lucha por salir de sus casas, primero con sus pares, después con las personas adultas que les estigmatizaban y con el sistema que impone un orden de género por su condición. Las adolescentes lograron esa "transgresión" y esta fue posible desde su empoderamiento.

Lo anterior pone en evidencia la propuesta de Hart y nos lleva a aseverar que una participación real solo es posible si se incorpora la perspectiva de género. Esto implica tener en cuenta las condiciones de las niñas y adolescentes, entender las barreras que limitan su participación y tomar acciones para derribarlas. Hart no hace un análisis diferenciado de las condiciones de género a tener en cuenta para que niñas, niños y adolescentes sean parte de un proceso que genere participación igualitaria, es decir, asume que las condiciones son iguales para mujeres y hombres.

VIOLENCIA BASADA EN GÉNERO

La Asamblea de Naciones Unidas (2006) definió que la violencia contra mujeres y niñas es una de las violaciones a los derechos humanos más sistemáticas y extendidas. Está arraigada en estructuras sociales construidas en base al género, más que en acciones individuales o acciones al azar; trasciende límites de edad, aspectos socioeconómicos, educacionales y geográficos, afecta a todas las sociedades, y es un obstáculo importante para eliminar la inequidad de género y la discriminación a nivel global.

En Nicaragua, la violencia contra niñas, niños y adolescentes es un problema reconocido como de salud pública:

Según estadísticas del MINSA [Ministerio de Salud], entre el 2000 y 2009 se pasó de 1,066 nacimientos en niñas de 10 a 14 años, a 1,577, que representa el 47.9 por ciento del total de niñas en esa edad. El número de nacimientos en madres de 10 a 14 años se ha incrementado en la última década en un 47.9 por ciento, según datos de 18 SILAIS [Sistema Local de Atención Integral En Salud], mientras el 25.0 por ciento de todos los nacimientos en Nicaragua viene de madres adolescentes de 15 a 19 años. (Observatorio de Derechos Humanos de la Niñez y Adolescencia nicaragüense [Codeni], s. f.)

Toda niña o adolescente embarazada (menor de 14 años), ha sido violada. Nuestro marco jurídico establece como delito que una persona adulta tenga relaciones sexuales con una niña o adolescente menor de 14 años. Es alarmante la situación nacional de embarazo en niñas y adolescentes de

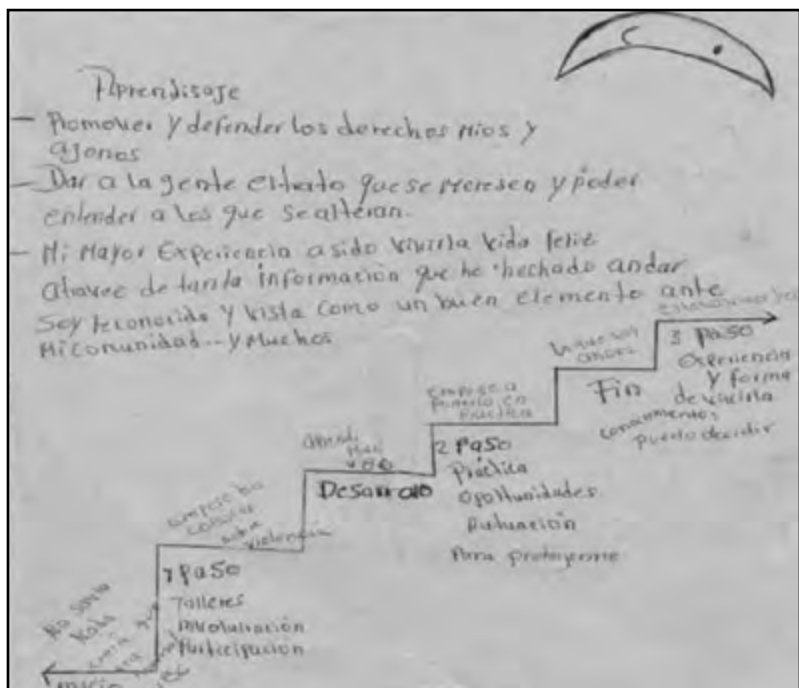


Figura 2. Dibujo de la escalera hacia el empoderamiento propuesta por una mujer adolescente participante en el proceso.

entre 10 y 16 años. La maternidad en ellas se incrementó en un 47.7% durante 2012 (Ministerio de Salud de Nicaragua [Minsa], 2012). En 2014 se generó alarma en el municipio de El Tuma-La Dalia, departamento de Matagalpa, por denuncias en medios de comunicación del incremento de embarazos en niñas menores de 14 años: "Embarazos precoces son 'normales', las historias son impactantes; pequeñas son violadas por cercanos' y convertidas a la fuerza en madres cuando aún son niñas" (Martínez, 2014).

Ante la realidad que enfrentan las niñas y adolescentes, es importante centrar el análisis en el origen multicausal de la violencia que ocurre contra ellas en diferentes ámbitos y por múltiples causas. Esta problemática se considera histórica, sistémica y estructural, y así debe ser abordada. No es un hecho aislado. "Estudios muestran que la violencia basada en el género es un problema complejo que no puede ser atribuido a una sola causa" (Heise, Ellsberg y Gottemoeller, 1999, citadas en Ellsberg y Heise, 2007). En relación al carácter sistémico de la VBG, otra autora plantea que :

Debe ubicarse en un contexto de una lectura sistémica, es decir, comprendiendo y comprobando que la misma es parte fundamental de nuestras culturas que se manifiesta de diversas formas, y que desde esa dimensión hay que analizarla; si no, se corre el riesgo de ocultar e invisibilizar la magnitud y complejidad. (Arroyo, s.f, p. 1)

La VBG ocurre en diferentes etapas de vida, en múltiples ámbitos y en las distintas relaciones que se establecen y que las niñas, adolescentes y adultas son objeto de múltiples tipos de violencia. En ese sentido, Frías (2014) propone:

La violencia contra las mujeres es un fenómeno sistémico que ha alcanzado dimensiones de problema social. Las mujeres son objeto de violencia en varios ámbitos (hogar, comunidad, instituciones gubernamentales, ámbito productivo y educativo), en distintas etapas de su vida (infancia, adolescencia, edad adulta y vejez), y en diferentes relaciones (de noviazgo y conyugales). Son además objeto de múltiples tipos de violencia (física, sexual, emocional, psicológica, socioeconómica, prácticas tradicionales en su contra). (p. 13)

ENFOQUES SOBRE LA VBG QUE SUSTENTAN LA EXPERIENCIA DE CESESMA

Cesesma identificó la necesidad de contar con un referente sobre prevención de violencia hacia niñas y adolescentes y de reconocerla como delito, asunto público y problema social que limita el desarrollo. En su posicionamiento afirma que "orienta la acción educativa a la prevención de violencia hacia niñas, niños y adolescentes, para propiciar cambios en ideas, creencias, pensamientos, actitudes y prácticas que discriminan, excluyen y ponen en riesgo la integridad de niñas, niños y adolescentes" (Cesesma, 2012a, p. 3).

El trabajo de prevención de la VBG surge con el fin de proteger a niñas, niños y adolescentes, de minimizar riesgos y de prevenir daños ante cualquier violación de derechos. La organización definió una normativa de protección en las relaciones que el personal establece con las niñas, niños y adolescentes.

Es el referente político, ético y pedagógico que regula y auto regula el comportamiento del personal de Cesesma, basado en el respeto, expresado en el compromiso de prevenir

violencia hacia niñas, niños y adolescentes y promover la protección a su integridad: física, psicológica y sexual desde un enfoque de derechos humanos. (Cesesma, 2012b, p. 3)

Lo anterior también llevó a la necesidad de definir el enfoque de género de la organización, basada en conceptos como equidad, igualdad y respeto, e identifica las brechas de género que generan desigualdades. La organización asumió el compromiso de focalizar la intervención desde las necesidades e intereses por la condición de género y así lo explicita:

Reconoce las desigualdades, las relaciones de poder y brechas existentes que generan inequidad, así como las formas de discriminación por la condición de niños, niñas y adolescentes, con el fin de contribuir a la valoración y establecimiento de relaciones justas, equitativas y de respeto que propicien en la práctica la igualdad en las relaciones que se establecen en la familia, escuela y comunidad (Cesesma, 2014, p. 3).

Por otro lado, facilitar procesos con niños y hombres adolescentes llevó a Cesesma a establecer una estrategia de trabajo con hombres, como referente político y metodológico que contribuya a propiciar en ellos el compromiso de respeto a los derechos de las niñas y adolescentes. Cesesma se propone cuestionar el machismo y las relaciones de poder abusivas que generan discriminación y desigualdades y analizar la situación y posición de niñas, niños y adolescentes desde los mandatos de cómo ser y comportarse por ser mujeres y ser hombres.

Para efectos de la sistematización, fue importante entender los conceptos de género, poder y VBG. El concepto de género está relacionado con la construcción sociocultural

que determina la forma de ser mujeres y ser hombres. Género es “el conjunto de creencias, actitudes, sentimientos, valores, conductas y actividades que diferencian a hombres y mujeres, a través de un proceso de construcción social” (Maquiera, 2001, p. 91). Según otra autora, “el género es una construcción cultural que se ha plasmado históricamente en forma de dominación masculina y sujeción femenina” (Cobo, 1995, p. 6).

En relación al poder, Lagarde (1996) plantea que:

Las mujeres y hombres tenemos poderes que nos colocan en situaciones de subalternidad. Pero por más poderes que tengamos, estamos colocadas en una jerarquía política tal, que los hombres ocupan en ella las posiciones superiores y las mujeres, las inferiores. (p. 16)

En este sentido, el sistema patriarcal mantiene un orden social sustentado en relaciones de poder. “Uno de los elementos que estructura el orden de género son las relaciones de poder”, sostiene Lagarde (ibídem), que otorgan privilegios a los hombres para dominar y controlar, teniendo como efecto la subordinación de las mujeres en las relaciones que establecen.

Rita Segato (2003), por su parte, plantea que el efecto violento resulta del mandato moral y moralizador de reducir y aprisionar la mujer en su posición subordinada por todos los medios posibles, recurriendo a la violencia sexual, psicológica y física, o manteniendo la violencia estructural del orden social y económico (p. 2).

Así, el establecer relaciones en condiciones desiguales y discriminatorias tiene como consecuencia la VBG. “El abuso

en contra de mujeres y niñas, donde sea que ocurra, debe considerarse como 'violencia basada en el género', ya que en gran medida surge de la situación de subordinación de las mujeres en relación a los hombres" (Ellsberg y Heise, 2007).

Diversos estudios han demostrado el vínculo entre la exposición a la violencia en la niñez y el aumento del riesgo de sufrir otras formas de violencia en etapas posteriores de la vida y los efectos negativos entre generaciones.

El hallazgo de que la exposición a la violencia en la niñez —sea como víctima o como testigo— puede aumentar el riesgo de sufrir violencia en etapas posteriores de la vida concuerda con los resultados de investigaciones realizadas en otras regiones, y pone de relieve la importancia de establecer de manera coordinada estrategias de prevención de la violencia contra mujeres y niños, con el fin de romper los efectos intergeneracionales de la violencia doméstica. (Güedes, 2014, p. 47)

RESULTADOS OBTENIDOS DE LA EXPERIENCIA

Las adolescentes vencieron barreras enfrentadas por la visión adultista y machista. Adquirieron nuevos conocimientos y habilidades para nombrar las expresiones de violencia que enfrentaban por su condición. Compartieron sus aprendizajes con otras niñas y adolescentes, de esa manera se protegen ellas y aportan a que otras niñas y adolescentes lo hagan. Y su práctica es valorada por las personas adultas, lo que se refleja en el siguiente testimonio:

“ En un contexto en el que no se le cree a niñas, niños y adolescentes, para las personas adultas es difícil abordar el tema de violencia, ya que es considerado un tema espinoso. Se ha demostrado que niñas, niños y adolescentes proponen nuevos cambios de vida y cambios en la visión adultista.”

(Javier Molinares, hombre adulto)

Los procesos educativos aportan a fortalecer identidad y autoestima en las adolescentes, generando seguridad y confianza en sí mismas para establecer límites y tomar decisiones sobre temas vitales, como el derecho a vivir libre de violencia, la protección o el respeto. El trabajar con un enfoque de plan de vida les enseñó que una mujer también se realiza sin ser madre, habiendo transformado el mandato del orden de género sobre la maternidad como único plan de vida.

De 25 adolescentes, 15 se bachilleraron, 2 son educadoras de preescolar, 1 estudia magisterio y otras son lideresas en sus comunidades. Los avances han sido lentos, pero la situación de las adolescentes ha mejorado.

“ Yo tenía 10 años cuando me inicié en el primer taller.

Los aprendizajes me han servido para valorar la importancia de estudiar y tener otras oportunidades.”

(Yelka Aguilar, adolescente)

Según madres y padres, cambió su visión sobre las niñas y adolescentes. Antes creían que eran culpables, provocadoras y responsables de la violencia que vivían. Al nombrar las expresiones y justificaciones sobre la VBG, han asumido compromisos y responsabilidades para protegerlas y apoyarlas en concretar sus planes de vida. En las familias les daban

mensajes que, según las adolescentes, infundían temor e inseguridad y no contribuían a visibilizar los riesgos; les decían “cuidado”, pero desconocían ante qué o de qué se iban a cuidar.

“ Nos decían: ‘Andá con cuidado; solo podés ir si es encuentro de chavalas; si es con chavalos no; cuidado andás con chavalitas locas; las malas compañías hacen que se pierdan.’”

(Yemni Montoya, adolescente)

Transformaron la práctica de controlar a las chavalas, que se asumía que era la mejor manera de protegerlas. Antes les prohibían relacionarse con los adolescentes y tener amigos o novios, por el temor a los embarazos, y no les daban información sobre cómo protegerse y prevenirlos. En la actualidad, respetan que se relacionen y tengan amistad con adolescentes varones y reconocen que tienen el derecho a tomar decisiones y elegir sobre sus actuaciones.

Los adolescentes varones, por su parte, perciben que transformaron sus creencias y prácticas sobre ser niños y adolescentes. Sus referentes les educaron para asumir que tienen el poder para controlar y dominar. Sienten que los procesos les ayudaron a valorar y respetar a las niñas y adolescentes, a las que ya no les dicen piropos, ni las culpabilizan de provocadoras de situaciones de violencia y abusos sexuales.

“ Me gustaba vulgarear a las chavalas, les decía cosas que ahora me doy cuenta les dolía; les decía piropos que tenían mensajes de sus cuerpos; pensaba que no valían. Ahora conozco sobre la igualdad de género y

que tenemos los mismos derechos."

(Marvin Cano, adolescente).

Los adolescentes tienen otra actitud al cuestionar los roles de género y los roles de cuidado que asumen las niñas, adolescentes y adultas. Realizan tareas domésticas como barrer, cocinar, lavar, planchar... Al asumir estas tareas valoran los beneficios en la vida de sus madres, hermanas, novias y otras mujeres. Sus hermanas pudieron estudiar, sus madres tenían tiempo para descansar, recrearse, atender su salud y se enfermaban menos. Así se evidencia en el siguiente testimonio.

// Mi madre tiene más tiempo para descansar si yo hago lo que me corresponde. Se levanta más tarde, puede salir sin estar pensando que no vamos a comer [...]. Es nuestra responsabilidad realizar labores en la casa."

(Marvin Cano, adolescente).

Según los adolescentes, cambiaron la manera de expresar su masculinidad en relación a sus sentimientos y emociones. Pueden expresar lo que sienten, saben cómo manejar sus emociones, reconocen los beneficios del cambio en ellos y de establecer relaciones de afecto y respeto con las niñas y adolescentes.

// Era un chavalo tímido, sin conocimientos, no expresaba lo que sentía. Me enseñaron que no debía mostrar debilidad, por eso no podía expresar mis sentimientos. Ahora puedo expresar lo que siento y pienso sin dañar a los demás y sobre todo respetar a mujeres y niñas."

(Marvin Cano, adolescente).

Los adolescentes expresaron que en sus familias consideraban que no corrían riesgos por ser hombres. Al nombrar las expresiones de la VBG, se dieron cuenta que también se enfrentan a riesgos y daños, como el de vivir abusos sexuales. Antes creían que sólo las niñas y las adolescentes vivían abusos sexuales.

Según educadoras y educadores de Cesesma, se incidió en transformar la visión de la agencia de cooperación. Se consideró que al plantear prevención de la VBG hacia mujeres, incluía a las niñas y adolescentes. Resultado del proceso, reconocen que las niñas y adolescentes enfrentan brechas de desigualdad particulares, donde intervienen relaciones de género y generacional a tener en cuenta.

“ Al inicio de la intervención se consideraba que cuando se refiere a mujeres incluye a las niñas y adolescentes. Mantuvimos el planteamiento que se tenía que reconocer a las niñas y adolescentes. Poco a poco se reconoció la importancia de visibilizarles como tal.”
(Amy Aráuz, educadora de Cesesma).

Mujeres y hombres adolescentes enfrentaron obstáculos durante el proceso. A partir de tener otros aprendizajes, buscaron alternativas para convertirlos en oportunidades. Según los adolescentes, fueron presionados por otros adolescentes. Al asumir roles que desde el orden de género han asumido las niñas, adolescentes y adultas, se les consideraba raros, gais y homosexuales. Los adolescentes retomaron estas experiencias para reflexionar con otros niños y adolescentes.

“ Me decían mis amigos: ‘ahora sos raro, hacés cosas de mujeres y andás en esas actividades con mujeres,

como que sos gay'. O si no, me decían que cuándo iba a tomar con ellos, que estaba perdiendo el tiempo."

(Marvin Cano, adolescente)

Algunas adolescentes, buscando salida a la situación de violencia que enfrentaban en sus familias, salieron de sus casas para formar una pareja, enfrentándose a otras formas de violencia, razones por las que abandonaron los procesos educativos.

Durante las últimas etapas de la experiencia, mujeres y hombres adolescentes no continuaron en los procesos educativos debido a que sus familias no tenían recursos económicos para cubrir sus necesidades, viéndose obligados a migrar a otras comunidades, departamentos o fuera del país en busca de empleo.

APRENDIZAJES PARA CESESMA

- Ubicar a niñas, niños y adolescentes en el centro de las acciones, no porque el proyecto esté dirigido hacia ellas y ellos, sino porque las estrategias y las acciones implican su participación activa. Además, reconocer el vínculo e influencia del entorno, tomar en cuenta que las personas no son islas y establecen relaciones en la colectividad y la transforman. De ahí, la necesidad de desarrollar de forma simultánea procesos educativos con sus familias y otros actores que tienen, o establecen, vínculos afectivos con las niñas y adolescentes en los diferentes ámbitos de socialización. En línea con lo planteado por Sen (1989): "Las capacidades no tienen que ver solo con la persona, sino con la combinación de habilidades personales y el ambiente político, social y económico" (p. 10).

- Desarrollar procesos educativos para prevenir la VBG en etapas evolutivas futuras, desde una perspectiva de ciclo de vida no como algo fragmentado enfocado en una sola etapa. De ahí la contribución a que las adolescentes definan planes de vida para mejorar condiciones a futuro al actuar para protegerse ante los riesgos y vulnerabilidades. Coincide con lo planteado por Guedes, García-Moreno y Bott (2014) al reconocer la estrecha relación entre diferentes tipos de violencia, que indica que quizá convenga aplicar estrategias integrales que aborden simultáneamente la violencia contra las mujeres, incluyendo la atención a los hijos de estas mujeres y la violencia contra los niños y niñas (pág. 48).

- Crear condiciones personales e institucionales. Abordar la prevención de la VBG implica tener en cuenta aspectos éticos, ser coherentes entre el discurso y la práctica, y aplicar metodologías con responsabilidad ya que pueden surgir situaciones de violencia que requieren atención en base a las capacidades personales e institucionales.

- Tener en cuenta otros enfoques en el abordaje del tema de sexualidad, que permitan entender y comprender las implicaciones de la sexualidad desde las identidades de género y las relaciones de poder. En ese sentido, Cornwall y Jolly (2007) plantean: "La sexualidad tiene que ver con las políticas, los programas y las relaciones de poder" (p. 20). Para el personal, implicó cuestionar sus propias ideas y creencias sobre esta temática y sobre su experiencia, a como lo proponen las autoras: "Necesitamos crear las condiciones para que a la gente le resulte tan cómodo hablar de sexualidad como les resulta hablar de género" (ibídem). Debe ser parte del abordaje desde un enfoque de derechos humanos.

- Los procesos educativos deben tomar en cuenta las experiencias personales a partir de identificar y cuestionar el “YO”. Es importante partir de historias propias para aportar a cambios personales y contribuir a que otras personas cambien, sobre todo cuando se faciliten procesos que abordan temas sensibles como es la VBG.

“ Como promotoras y promotores debemos cambiar primero nosotros, si queremos otros cambien. Debe haber coherencia entre lo que se dice y lo que se hace, es decir, cambiar uno primero, para aportar a que otras personas cambien.”

(Aldwin Hernández, adolescente).

Desde su experiencia, Cesesma aplicó y definió una estrategia con un enfoque integrador e integrado que tiene como centralidad a niñas, niños y adolescentes. Esta propuesta permitió aplicar y readecuar el Modelo Ecológico de Intervención propuesto por Heise, Ellberg y Gottemoeller (1999), citadas en Ellsberg y Heise (2007), cuyo planteamiento es que la VBG es un asunto complejo y sistémico, y que desde esa dimensión hay que abordarla. Estos dos planteamientos retomados para la sistematización, se logran concretar en la práctica solo si hay condiciones favorecedoras en el entorno, donde se vinculen las y los actores y diferentes ámbitos, estrategias y metodologías.

CONCLUSIONES

Promover la participación de mujeres y hombres adolescentes desde una perspectiva de género implica un compromiso ético y social para concretar el discurso y la práctica. Los

procesos de participación de las adolescentes deben ser apoyados por los adolescentes y las personas adultas con las que se relacionan.

La participación es un derecho facilitador para promover y defender otros derechos, entre ellos, el derecho a vivir sin violencia y a la protección, principalmente de niñas y adolescentes. Alfageme *et ál.* (2003) plantean que:

La participación es un componente fundamental de una democracia inclusiva, los grupos y los individuos se relacionan en condiciones de igualdad. La participación también es un derecho facilitador, una estrategia que contribuye a asegurar el cumplimiento de todos los demás derechos.

Para la sistematización, se tuvo como referencia la *Escalera de la Participación Infantil*. Desde la experiencia de Cesesma, se ha incorporado el enfoque de género, no contenido en la propuesta de Hart. Es decir, hay otras condiciones que la organización ha tomado en cuenta:

“La organización ha identificado 9 condiciones a considerar para promover participación. La participación es: 1. Transparente e informativa. 2. Voluntaria. 3. Respetuosa. 4. Relevante. 5. Amigable con la niñez. 6. Inclusiva y apoyada por la capacitación a personas adultas. 7. Segura y sensible al riesgo. 8. Responsable. 9. Se desarrolla en condiciones de igualdad. (Save the Children, 2014, p. 16).

Desde la propuesta de la *Escalera de la transformación hacia el empoderamiento*, se puede considerar que las oportunidades educativas facilitadas por Cesesma requieren condiciones

particulares: espacios propios para las adolescentes y para grupos mixtos y el intercambio y apoyo de madres, padres, educadoras y educadores. Es decir, son procesos personales que se fortalecen de forma colectiva; no son procesos aislados.

Cesesma implementó los procesos educativos desde un enfoque integrador e integrado, que plantea la necesidad de centrar los procesos educativos en niñas, niños, mujeres y hombres adolescentes. Se debe involucrar a otras niñas, niños, adolescentes, mujeres y hombres adultos, líderes, lideresas y personal de instituciones del Estado con el que se relacionan las niñas y adolescentes. Requiere el vínculo y complementariedad de estrategias, así como tomar en cuenta los diferentes ámbitos de socialización.

Por otro lado, la incorporación del enfoque de ciclo de vida, que visibiliza la VBG como un *continuum* en la vida de las mujeres, así como los efectos que la violencia hacia niñas y niños tiene en su futuro. Esto, aunado a la integración del enfoque de género en los procesos educativos con niñas, niños y adolescentes, va más allá de asegurar una selección y convocatoria equilibrada; requiere analizar y crear condiciones para la participación de acuerdo al género. Facilitar el empoderamiento de las adolescentes pasa por reconocer las barreras que enfrentan, y, de igual manera, reconocer y reflexionar sobre las presiones que los adolescentes enfrentan es esencial para promover relaciones de respeto.

RECOMENDACIONES

Aunque hay avances a nivel institucional en tener un posicionamiento claro y una experiencia documentada

sobre estos temas, Cesesma debe considerar la integración del enfoque de género vinculado a los temas de sexualidad en otros procesos educativos. Esta debe ser una práctica asumida institucionalmente. Las condiciones, las propuestas curriculares, las estrategias y las metodologías deben integrar la perspectiva de género y sexualidad. Es decir, no basta con tener participación equilibrada de niñas y niños, si no que hay que fijar la mirada en qué condiciones participan, qué condiciones necesitan y cuáles son las identidades de género.

Cesesma podría replantearse estrategias para profundizar en la noción de derechos de niñas, niños y adolescentes. En las personas adultas prevalece la idea que en los procesos educativos solo se abordan los derechos, y no los deberes, por el temor a sentir que se cuestiona su posición de poder y privilegio. Por ejemplo, la organización podría abordar el tema de deberes desde la responsabilidad de niñas, niños y adolescentes y de esa manera abonar a una cultura de reconocimiento de derechos.

Los hombres adolescentes se enfrentaron a estigmas por parte de otros adolescentes al asumir cambios en sus actitudes. La organización podría documentar testimonios de cambio para animar a que otros adolescentes conozcan los beneficios de asumir otras formas de relación.

Uno de los retos fue lograr que otros hombres adultos fueran parte de los procesos educativos. La organización puede aprovechar para averiguar, por ejemplo: ¿Qué temas son de interés para los hombres? ¿Que espacios comunitarios frecuentan? ¿A través de qué medios les gusta compartir? Son estrategias que pueden funcionar.

Se identificó un incremento de situaciones de niñas y adolescentes embarazadas de entre 10 y 14 años, consecuencia del delito de abuso sexual. Cesisma puede profundizar con las niñas, niños, adolescentes, madres, padres, líderes y lideresas en la reflexión crítica sobre el mandato del orden de género sobre la maternidad y el impacto que tiene en la individualidad, intimidad e integridad de las niñas y adolescentes, para contribuir a mantener la problemática en el debate público para que se visibilice su gravedad

En un contexto que prevalece la inseguridad de las personas en las comunidades, la organización debe tener en cuenta los riesgos y los horarios, y consensuar alternativas para que las personas adultas acompañen a niñas, niños y adolescentes.

BIBLIOGRAFÍA

Alfageme, Erika; Cantos, Raquel; y Martínez, Marta (2003). *De la participación al protagonismo infantil, propuestas para la acción*. Madrid: Plataforma de Organizaciones de Infancia.

Arroyo, Roxana (s.f.). *Violencia estructural de género. Una categoría necesaria para el análisis de los derechos humanos de las mujeres*. Costa Rica.

Carballal, María (s.f.). *Violencia contra las mujeres. Empoderar mujeres*. Recuperado el 22 de junio de 2016, a partir de empoderarmujeres.blogspot.com/2008/12/empoderamiento-segn-marcela-lagarde.html

Centro de Servicios Educativos en Salud y Medio Ambiente [Cesesma] (2009). *Diagnóstico de percepciones de violencia hacia niñas, niños y adolescentes*. Matagalpa, Nicaragua: Cesesma.

____ (2011). *Marco referencial participación de niñas, niños y adolescentes*. Matagalpa, Nicaragua: Cesesma.

____ (2012a). *Marco referencial de prevención de violencia*. Matagalpa, Nicaragua: Cesesma.

____ (2012b). *Normativa de protección en las relaciones que establece con niñas, niños y adolescentes*. Matagalpa, Nicaragua: Cesesma.

- ____ (2014). Enfoque de género Cesesma. Matagalpa, Nicaragua: Cesesma.
- Cobo, Rosa (1995). Género. En Celia Amorós, *10 palabras clave sobre mujer*. Estella, España: Verbo Divino.
- Cornwall, Andrea, y Jolly, Susie (eds.) (2007). Sexuality Matters. En *IDS Bulletin* 37(5), 1-11.
- Cussiánovich, Alejandro (1997). *Niños trabajadores y protagonismo de la infancia* (p. 17). Perú: IFEJANT.
- Ellsberg, Mary, y Heise, Lori (2007). *Investigando la violencia contra las mujeres. Una guía práctica para la investigación y la acción*. Managua: Organización Mundial de la Salud, PATH.
- Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (sf). *El trabajo infantil ¿Afecta a las niñas de forma distinta que a los niños?* Recuperado el 22 de junio de 2016, a partir de www.unicef.org/spanish/sowc07/docs/sowc07_panel3_3_s.p.pdf
- Frías, Sonia (2014). Ámbitos y formas de violencia contra mujeres y niñas: evidencias a partir de encuestas. En *Acta Sociológica* (65), 11-36.
- Guedes, Alessandra; García-Moreno, Claudia; y Bott, Sarah (2014). Violencia contra las mujeres en Latinoamérica y el Caribe. En *Foreign Affairs Latinoamérica*, 14(1), 41-48.

Griffin, Keith (2001), *Desarrollo Humano: Origen, evolución e impacto*. En Pedro Ibarra y Koldo Unceta (coords.), *Ensayos sobre el desarrollo humano*. Barcelona, España: Icaria.

Hart, Roger (1993). La participación de los niños: de una participación simbólica a una participación auténtica. En *Ensayos Innocenti* 4.

Instituto de Promoción Humana [Inprhu] (2001). *La participación; del derecho al hecho*. Estelí, Nicaragua: Imprenta Monjes y Agustinos.

Kabeer, Naila (1999). Empoderamiento desde abajo: ¿Qué podemos aprender las organizaciones de base? En Magdalena León, *Poder y empoderamiento de la mujeres*. Bogotá: TM.

Lagarde, Marcela (1996). *La identidad de género*. Managua, Nicaragua: UCA.

Ley N° 779, ley integral contra la violencia hacia las mujeres y de reformas a la ley 641 - Código Penal. *La Gaceta*, Managua, 3 de enero de 2014.

Maquiera, V. (2001). *Género, diferencia y desigualdad* (p. 91). Madrid. Minerva

Martínez, Luis Eduardo (2014). Municipio de niñas madres. *La Prensa*. Recuperado el 20 de junio de 2016 a partir de www.laprensa.com.ni/2014/09/19/reportajes-especiales/212783-municipio-de-ninas-madres

Murguialday, Clara (2006). *Empoderamiento de las mujeres, conceptualizaciones y estrategias*. Recuperado el 20 de junio de 2016, a partir de www.vitoria-gasteiz.org/wb021/http/contenidosEstaticos/adjuntos/es/16/23/51623.pdf

Naciones Unidas (2006) *Integration of the Human Rights of Women and the Gender Perspective: the Due Diligence Standard as a Tool for the Elimination of Violence Against Women. Report of the Special Rapporteur on violence against women, its causes and consequences*, (E/CN.4/2006/61). Nueva York, Nueva York: Naciones Unidas.

Observatorio de derechos humanos de la niñez y adolescencia nicaragüense [Codeni] (s.f.). *Embarazos en adolescentes*. *Codeni.org.ni*. Recuperado el 22 de junio de 2016, a partir de www.codeni.org.ni/dev/proteccion-especial/embarazos-en-adolescentes/embarazos-en-adolescentes/

Plan Internacional (2014). *Inseguridad Escolar y normalización de violencia, situación de las niñas en Nicaragua*. Managua: Plan Internacional.

Sauri, Gerardo, y Marquez, Andrea (s.f). *La participación infantil, un derecho por ejercer*. Recuperado el 20 de junio de 2016, a partir de www.uam.mx/cdi/derinfancia/7gerardoyandrea.pdf

Save the Children (2014). *Un cambio de ritmo en la participación de las chavalas y chavalos, al estilo nica* (p. 16). Nicaragua.

Segato, Rita (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Sen, Amartya (1989). Teorías del desarrollo a principios del siglo XXI. En *Cuadernos de economía* 17(29), 73-100

Shier, Harry; Hernández, Marisol; Centeno, Meyslin; Arróliga, Ingrid; y González, Meyling (2012). Incidencia de niños, niñas y adolescentes como ciudadanos/as activos/as en Nicaragua. En *Rayuela* 7.



Capítulo VII

LA INFLUENCIA DE LA HOMOFOBIA EN EL DESARROLLO DE LA MASCULINIDAD Y LA VIOLENCIA BASADA EN GÉNERO



MICHAEL S O L Í S

Gerente de Programas para la agencia internacional de desarrollo Trócaire en Freetown, Sierra Leona, con diez años de experiencia en los sectores de derechos humanos, empoderamiento juvenil y desarrollo, en Asia, América Latina y África. He cursado la Maestría de Derechos Humanos Internacionales de la Universidad Nacional de Irlanda, Galway, y la Maestría en Perspectivas de Género y Desarrollo de la Universidad Centroamericana de Managua. Me gradué por la Universidad de Princeton y fui becario en la Fundación Henry Luce (2008), en Princeton en América Latina (2009) y en el Programa de Becas George Mitchell (2010).

El desarrollo de la masculinidad es un proceso complejo del cual todos y todas formamos parte. Para identificarse como hombre y asumir el rol masculino, uno tiene que cuadrar con una serie de características que han sido impuestas por la familia, la comunidad y el Estado. Mientras algunas de estas características se construyen en base a lo que el hombre se supone que es (macho, valiente, fuerte), otras tratan la idea de lo que el hombre no es (débil, femenino, homosexual, una persona que llora). Estas reglas contribuyen a un esquema particular, construido por la sociedad, de lo que sería “el hombre idóneo”.

Muchas sociedades no permiten manifestaciones masculinas fuera de esta representación imaginaria del hombre. Esto resulta en la negación de la sexualidad no socialmente aceptada y el maltrato de hombres y mujeres cuya sexualidad va en contra el *statu quo* de las normas de género y sexualidad dominantes. La homofobia es un fenómeno que raramente se discute en el mundo del desarrollo, aunque es uno de los pilares de la construcción masculina. Es un fenómeno transversal que tiene muchas expresiones; por ejemplo, leyes que discriminan a las personas LGBTQ (lesbianas, gais, biexuales, trans y *queer*) negando su acceso a derechos básicos y penalizando la sodomía con la cárcel o, peor, con la muerte; padres que no quieren que su hijo sea gay; compañeros de escuela que se burlan de los niños que no se conforman con el género asignado; personas que se odian a sí mismas por su orientación sexual. Las manifestaciones existen a muchos niveles, desde el individuo hasta el Estado, desde el exterior hasta el interior de la persona.

Este capítulo se dedica a comprender la homofobia y la influencia que ésta tiene en la construcción de la masculinidad. Abordo este fenómeno como una forma de violencia que pertenece a la triada de violencias presentada por Kaufman (1989): la violencia de los hombres contra las mujeres, la de los hombres contra otros hombres y la de los hombres contra ellos mismos. Muchas intervenciones que buscan cambiar comportamientos violentos de hombres se enfocan específicamente en la violencia contra las mujeres, sin considerar la naturaleza integral del fenómeno. Sin embargo, argumento en este texto que es posible que la violencia contra las mujeres tenga raíces en otros tipos de violencia que forman parte de esta triada, o que un tipo de violencia contribuya directamente a uno o dos de los otros tipos, y por eso, los imaginarios y expresiones relacionadas a la homofobia no deben desaparecer del análisis de la violencia de género.

Para comprender la relación entre violencia de género y homofobia, analizo en este capítulo las percepciones de la violencia que tienen hombres en dos contextos nicaragüenses. A través de varias entrevistas semiestructuradas con 16 hombres jóvenes y adultos nicaragüenses, investigo cómo su participación en un programa de desarrollo para prevenir y reducir la violencia contra las mujeres logró (o no) reducir la violencia entre hombres sobre la base de la orientación sexual, a fin de identificar los nexos entre estos dos tipos de violencia. Considero que este es un tema relevante para todas las organizaciones y agencias que trabajan, o quieren trabajar, en la prevención de violencia basada en género de manera integral y en las nuevas masculinidades.

Los hombres a los que entrevisté formaban parte de dos procesos de formación con hombres en el barrio Jorge Dimitrov de la ciudad de Managua, y en tres comunidades de San Ramón, en el departamento de Matagalpa. Estos procesos fueron realizados, respectivamente, por el Centro Cultural Batahola Norte (CCBN) y el Centro de Servicios Educativos en Salud y Medio Ambiente (Cesema).

Analizar los discursos de estos hombres a través del lente de la homofobia nos permite saber cómo ellos conciben la homofobia y cuáles discursos utilizan para formular sus concepciones. También se puede entender si los hombres han logrado transformar sus actitudes hacia la homosexualidad a través de sus procesos de formación.

Escribí este capítulo desde el punto de vista de un extranjero, estadounidense que trabaja en el sector de desarrollo humano y el de un estudiante de género con un interés particular en las masculinidades. También escribí desde el punto de vista de un hombre cuya sexualidad no es la hegemónica y socialmente aceptada. En todos los países donde he vivido, incluso en el mío propio, he sido testigo y he vivido la homofobia en varias de sus manifestaciones. En vez de temer a la homofobia, he tratado de entender sus raíces y las razones de su existencia, no solo en Nicaragua, sino también en mi propio país. Entender la homofobia es un desafío tremendo, pero valioso para poder saber cómo podemos debilitar su nefasta influencia durante los procesos de desarrollo que cada ser humano tiene que vivir como ser generizado y para comprender de manera más integral la violencia de género.

EL TEMOR MASCULINO A LA HOMOSEXUALIDAD

La relación entre la violencia y el machismo es muy íntima. El machismo, como un concepto, se relaciona con la identidad masculina que viven los hombres y las actitudes y comportamientos que se supone que deben demostrar para ser considerados “hombres de verdad”. Se ha impuesto una variedad de límites al género masculino que afectan su manera de existir y de relacionarse con las demás personas.

Durante mi tiempo en Nicaragua, me dediqué a entender las manifestaciones de la relación compleja entre la violencia y el machismo en dos contextos particulares, con el objetivo de analizar el impacto del machismo en las vidas de los hombres nicaragüenses y cómo el desarrollo de su masculinidad afecta a las personas en su entorno. Las entrevistas que realicé me abrieron los ojos al fenómeno de un gran temor masculino, no necesariamente al homosexual —ser marginado dentro de la sociedad—, sino a ser percibido como homosexual. Una gran parte de los comportamientos “de macho” se reproducen en base a este temor, con la meta que tienen los hombres de ser percibidos como fuertes, viriles y, sobre todo, heterosexuales.

Sternberg, White y Hubley (2007) realizaron un estudio sobre los conocimientos, las actitudes y los comportamientos de hombres nicaragüenses de zonas rurales y urbanas en tres temática importantes, incluida la sexualidad (p. 92). A través de grupos focales y entrevistas en profundidad, encontraron varios hallazgos importantes. Por ejemplo, los hombres hablaron de su sexualidad en términos de fuerza y poder, mientras que describieron la sexualidad de las mujeres en términos de belleza y pasividad (p. 93). En relación a la

homosexualidad, los hombres demostraron varios grados de homofobia; algunos pensaban que ésta era un pecado mortal, mientras otros pensaban que reflejaba la pérdida de los valores morales de la sociedad (p. 94). Varios hombres comentaron que no pueden hacer ciertas cosas (por ejemplo, comentar sobre la belleza de otro hombre), sin ser calificados de *cochones*, término vulgar para referirse al hombre pasivo en una relación sexual entre hombres (p. 94).

El estudio de Sternberg *et ál.* demostró la naturaleza multifacética del hombre y las dificultades que hay al utilizar una sola causa general y estereotípica —el machismo— para describir y pronosticar su comportamiento. El mismo estudio concluyó que los métodos participativos basados en el empoderamiento raramente han sido aplicados al trabajo con hombres como seres generizados (p. 97).

En Nicaragua, varias organizaciones de la sociedad civil (Cantera, Puntos de Encuentro, Grupo de Hombres Contra la Violencia) y algunas de la cooperación internacional han realizado o financiado trabajos con hombres para transformar sus comportamientos y actitudes. En relación con los cursos sobre masculinidades realizados con hombres durante los años noventa, la orientación sexual surgió como un tema de interés durante los talleres sobre la discriminación. Según Welsh (2001), es fundamental abordar el tema de la homofobia; si los hombres van a cambiar, tienen que cuestionar los prejuicios y las construcciones sociales que han internalizado a lo largo de sus vidas (p. 31). Además, Cantera encontró que las actitudes y prácticas homofóbicas, particularmente la proyección de odio hacia los hombres homosexuales y el miedo de ser percibido como gay, contribuyeron a prácticas sexuales que

buscaban controlar y dominar a las mujeres. Cantera abordó el tema de manera “segura y no amenazadora”, a través de películas que estimularon debates y el pensamiento crítico (p. 32) y luego con un curso enfocado en la sexualidad. Como consecuencia, los participantes lograron identificar, cuestionar y condenar prácticas discriminatorias basadas en la orientación sexual (p. 32) y reportaron una reducción en actitudes homofóbicas (p. 45).

En el Programa de Prevención de la Violencia Basada en Género de la Agencia Católica Irlandesa para el Desarrollo, Trócaire, que analizo en este capítulo, hubo avances con los hombres de la población meta que participan en el programa respecto a sus actitudes y comportamientos hacia las mujeres (Welsh, 2013). Sin embargo, las organizaciones locales que ejecutaron los proyectos en sus zonas de intervención expresaron que enfrentaron desafíos con relación al tema de la violencia entre hombres. La mayoría de las organizaciones que formaron parte del Programa no estaban abordando el tema de la homofobia de forma directa, y muchas compartieron la preocupación de comprometer la participación de los hombres al tomar la decisión de focalizarse en un tema tan tabú y controversial como la homofobia.

Es importante entender la homofobia, o mejor dicho, el miedo de ser percibido como homosexual, porque este miedo se transforma en consecuencias negativas, y a veces fatales, para las personas no heterosexuales. En América Latina, la homosexualidad no es una forma de sexualidad socialmente aceptada y, por ende, se le otorga un estatus subordinado en la sociedad. Las actitudes y los comportamientos

homofóbicos promueven acciones discriminatorias basadas en la orientación sexual, que afectan el bienestar psicológico y los derechos civiles y humanos de las personas homosexuales (Ruiz, 2011, p. 218).

Nicaragua no es una excepción en el fenómeno de la discriminación basada en la orientación sexual. La sodomía fue declarada ilegal en Nicaragua en 1992, a través del artículo 204 del Código Penal. Con la introducción de un nuevo Código Penal en 2008, la sodomía fue descriminalizada y dos artículos (36 y 315) abordaron el tema de la discriminación en base a la orientación sexual. Irónicamente, en comparación con sus países vecinos (Honduras, El Salvador y Guatemala), donde la legislación anti-gay nunca había existido *de jure*, parece que Nicaragua es un país más seguro para las personas LGBTQ (Welsh, 2014, p. 40). Por ejemplo, entre junio de 2008 y marzo de 2012, 74 personas LGBTQ (34 hombres gais, 35 mujeres trans y 5 lesbianas) fueron asesinadas en Honduras, y al menos 30 mujeres trans fueron asesinadas entre 2009 y 2010 en Guatemala (ibídem). Lo que no se sabe es si esto es un reflejo de mayores niveles de homofobia en Guatemala y Honduras o de mayores niveles de violencia social en general.

En Nicaragua no hay datos oficiales sobre el número de personas LGBTQ que han sido asesinadas por su orientación sexual. Sin embargo, un estudio realizado por Welsh y Altamirano en 2012 (citado en Welsh, 2014) identificó 15 asesinatos de personas LGBTQ entre 1999 y 2011 (p. 40). En 2012, la procuradora de la comunidad gay en Nicaragua, Samira Montiel, informó que 5 personas LGBTQ fueron asesinadas durante ese año, lo que representó un aumento del 50% de estos crímenes en relación a 2011 (Muñoz, 2012).

Si bien los niveles de crímenes de odio hacia la comunidad LGBTQ en Nicaragua no son tan altos como en otros países, esto no quiere decir que no exista una amenaza para estas personas en el país. El estudio *Una mirada a la diversidad sexual en Nicaragua*, de 2010, refleja que el 100% de los encuestados fueron víctimas de discriminación en la escuela por su identidad sexual, y que más del 3% abandonó su centro escolar por la misma razón (Grupo Estratégico por los Derechos Humanos de la Diversidad Sexual [GEDDS], 2010, p. 21). Este documento no refleja información sobre la culminación de los estudios, pero en vista de lo prevalente de la discriminación en las escuelas, es probable que muchas personas LGBTQ no logren terminar sus estudios, o si lo hacen, encuentren discriminación social en sus lugares de trabajo. Además, el 51.4% de los encuestados reportaron que han vivido violencia física, psicológica o sexual (ibídem). Entre los grupos que viven más violencia, está los de las personas de entre 19 y 25 años y las de 26 a 35 años (ibídem, p. 22).

Según Montiel, el aumento de los crímenes hacia la comunidad LGBTQ en Nicaragua puede deberse a "los discursos cada vez más radicales de muchas organizaciones religiosas contra los gays [sic]" y a la falta de respuesta adecuada de los policías a las denuncias llevadas a cabo por personas homosexuales" (Muñoz, 2012).

PABLO, VICENTE Y CARLOS: ENTRE LA BIBLIA Y LA MEDICINA

Pablo, 72 años, tiene 15 años de vivir solo en una casa hecha de palos y metal en la comunidad de Yucul (del municipio de San Ramón). Ya tiene tres años de participar en el trabajo con hombres realizado por el Cesesma. Es divorciado y

mantiene una relación cercana con su hija. Sin embargo, ha perdido las relaciones que tenía con los otros miembros de su familia a lo largo del tiempo. Es excombatiente, participó en la guerrilla sandinista.

Cuando Pablo tuvo que contestar una pregunta sobre la homosexualidad, empezó a reírse. Tuve que mantener una cara inmutable, pues no era la primera vez que observé este tipo de reacción al hablar con un hombre sobre la homosexualidad. Aunque este tipo de reacción provoca en mí una sensación de furia, entendí que mi rol no era entrar en un debate con Pablo; mi único propósito era escucharlo y grabar sus palabras.

Pablo invocó la Biblia, diciendo que la homosexualidad "es un pecado, una maldición". Cuando le pregunté sobre lo que él pensaba como persona, no como religioso, me dijo:

II Se trata de una enfermedad, porque es algo hecho en práctica. Dentro de la Biblia y la materia se tiene que entender que la salvación la tiene que buscar uno personalmente. Para esas personas, los gais, las lesbianas, llega un momento cuando no hay un camino. Claro, no estoy de acuerdo, como yo no soy de esta gente..."

Pablo mezcla el discurso religioso (la homosexualidad como un pecado) con el discurso médico (la homosexualidad como una enfermedad) para categorizar como ilegítima la opción de la homosexualidad en la vida de los hombres. Utiliza la religión para distinguir la categoría de personas homosexuales como nefasta, y efectivamente construye "el otro" social a través de la expresión "esa gente". Su discurso se basa en

la heteronormatividad justificada por la religión, y termina afirmando su propia heterosexualidad para distinguirse de esa “otra” categoría que no es socialmente aceptable, enfatizando en “el camino” correcto de la heterosexualidad.

Cuando le pregunté a Pablo sobre qué tipo de formación ha recibido en el área de la sexualidad, me dijo que era uno de los primeros temas que abordaron en su grupo de hombres. Sin embargo, solamente habló de la sexualidad en términos de la reproducción, particularmente entre los y las jóvenes. No se refirió a la orientación sexual en ningún momento, lo que sugirió que el tema no apareció durante su proceso de formación. Quizás por eso respondió riéndose, aparentemente incómodo, al hablar del tema de la homosexualidad y quizás por eso su discurso no logró visualizar a los hombres homosexuales como víctimas de violencia dentro de un sistema complejo de violencia masculina.

Vicente, de 35 años, tiene 5 años de haber participado en el proyecto del Cesesma. Es evangélico, está casado y tiene una hija y un hijo. Cuando le pregunté sobre cómo habían abordado el tema de la sexualidad en los talleres, me dijo que estaba “bastante confundido” y que había veces que no iba a los talleres debido a sus compromisos laborales. Sin embargo, al hablar sobre la diversidad sexual y la homofobia, Vicente me indicó que eran temas que sí han abordado en los talleres.

“ Todos tenemos el mismo derecho. Que sea así, gay, como lo denominan. Hay muchos hombres que lo discriminan, pero siempre hay que respetar a cada quien [a pesar] de la diferencia personal que sea.”

A pesar de este discurso basado en el respeto, la actitud receptiva de Vicente alcanza su límite al hablar del tema del matrimonio homosexual:

“ Allí está bien claro en mi persona. No estoy de acuerdo con eso. Según las Lecturas, el matrimonio es pareja, mujer y hombre, no es hombre-hombre. Es un pecado según la religión.”

Al preguntarle sobre los países que han aprobado leyes para legalizar el matrimonio entre personas del mismo sexo, Vicente respondió:

“ En principio no es bueno. Claro que tienen que existir estas cosas, pero en mi conocimiento no está bueno que haya casamiento entre hombres.”

De manera similar a Pablo, Vicente terminó invocando el discurso religioso para construir el otro social, y distinguir a los homosexuales como una clase secundaria. El discurso religioso prevalece sobre el discurso basado en los derechos humanos cuando toca el tema de la homosexualidad. A pesar de su formación, considera que los homosexuales forman parte de una categoría anormal y no merecen todos los derechos que tienen los hombres heterosexuales.

Al preguntarle a Vicente sobre el uso de la palabra *cochón* en su comunidad, me dijo:

“ Sí, aquí lo usan: ‘Ve a ese cochón’. Es una palabra para alguien que es afeminado, gay. Para los hombres a los que les gustan los varones.”

Sin embargo, no logra problematizar el uso de esta palabra.

El discurso de Carlos, 67 años, fue muy interesante, porque demostraba cierto tipo de aceptación de la homosexualidad y aún del matrimonio entre hombres. Carlos tiene 46 años de vivir con su esposa. Es católico y participó en la Revolución Sandinista y luchó frente a la contrarrevolución. De niño, no creció con su madre, porque ella falleció en el parto. Fue criado por su tía. Tiene otros hermanos, hijos de su padre y otra esposa.

Durante nuestra entrevista, Carlos me dijo:

“ [La homosexualidad] es interna, antes del nacimiento. Hoy en día se hacen esas operaciones de cambio de sexo. Aquí, con el atraso que tenemos, criticamos a las personas así.”

Automáticamente, Carlos vincula a las personas homosexuales con las personas transgénero, lo que implica otro marco cultural para entender la no conformidad sexual y de género, en el que la orientación sexual e identidad se ven interrelacionadas.

Al hablar del matrimonio entre hombres, Carlos dijo:

“ Yo digo que si los sacerdotes o jueces admiten eso, y si ellos se quieren, eso está bien. Pero pienso que habiendo tantas mujeres, ¿por qué uno no puede tener su esposa, que es lo correcto?”

De nuevo vemos que existe la percepción de la anormalidad del homosexual. Carlos agrega la idea de que los hombres deben ser capaces de elegir a una mujer de todas maneras, superando la atracción dominante que tienen hacia personas

del mismo sexo. Para él, lo ideal es que los hombres busquen a parejas mujeres, porque es lo socialmente “correcto”. En su esencia, este punto de vista busca la conformidad con el heteropatriarcado, un modelo cuyas reglas existen para guiar los hombres en la construcción “correcta” de su masculinidad, misma que se define en gran medida por la heterosexualidad obligatoria.

Conocí a Francisco, un pastor evangélico de 60 años, después de una sesión de apoyo personal que tuvo con un hombre de su comunidad. Al discutir su participación en el proyecto de prevención de la violencia, entramos en el tema de la sexualidad.

Para Francisco, la homosexualidad es una enfermedad de carácter espiritual:

“ No hay tratamiento para esto, sólo Dios. Cuando un bebé nace deforme, esa no fue la voluntad de Dios, algo tuvo que ocurrir para que haya nacido así. Está la ley de causa y efecto [...]. Conozco parejas [de] casados entre primos y hermanos, [a las] que les nació un niño con problemas de visión; a otros, les nació mudo, y otro nació con el paladar leporino. ¿Por qué? Porque eran familia y hay choques de sangre causando deficiencias y desacatamos lo que Dios manda. Decimos: ‘Esto tiene que ser a mi manera’ y por eso ocurren muchas cosas raras.”

Francisco combinó el discurso religioso con el discurso médico para relacionar la homosexualidad con el incesto. Luego invocó la Biblia para compartir la “Palabra de Dios” respecto a los homosexuales:

// [La Biblia] dice: 'Maldito el hombre que se acuesta con otro hombre'. También dice: 'Hombre y mujer los hizo Dios', de manera que esto del homosexualismo es como una maldición, al igual que el lesbianismo, en la Humanidad."

Respecto del matrimonio entre personas del mismo sexo, sostuvo que no hay forma de que Dios pueda reconocer un matrimonio así:

// La sociedad tiene su propio concepto y puede tener muchísimo conocimiento, pero no es el conocimiento de Dios."

FERNANDO, ROBERTO, ALEJANDO Y ENRIQUE:

EL PREDOMINIO DEL RESPETO

La naturaleza de los discursos de los hombres jóvenes de San Ramón terminó siendo muy diferente a la de los discursos de los hombres adultos.

El primer joven que entrevisté, Fernando, tiene 15 años y es de la comunidad de La Corona. Estudia en el colegio y su sueño es ser profesor de Ciencias. Tiene 5 años de haber participado en el Programa de Prevención de la Violencia Basada en Género y casi 10 años de haber participado en proyectos del Cesesma. Vive con su padre, su madre y sus dos hermanas.

Fernando dijo que en sus talleres habían hablado sobre las personas homosexuales y demostró una actitud muy abierta al respecto:

“ Se ha visto mucho la crítica social; los homosexuales desean vivir su sexualidad a su manera y siempre son señalados.”

Menciona que en su escuela se escucha mucho la palabra *cochón*, entre otras vulgaridades. Para Fernando:

“ Esa palabra, [cochón], es como un vulgareo a los homosexuales para bajarles el autoestima; en nuestra comunidad los chavalos les dicen maricas, e incluso los adultos también, y eso nos hace sentirnos bajos”.

Al hablar con Fernando sobre la posibilidad de tener un amigo o familiar que se identifique como homosexual, me dijo:

“ Yo pienso que como he ganado experiencia en los temas y también practico los valores, yo respeto su decisión, porque como he dicho, es su sexualidad. También como uno ha tenido la oportunidad de saber de estos temas, uno tiene la información y lo que puede hacer es aconsejar a la persona.”

En este sentido, Fernando interpreta la sexualidad como una decisión que uno toma. Su discurso es revelador, porque a los 15 años de edad demuestra dominio del concepto de la sexualidad. Su visión acerca de las relaciones homosexuales no contempla las restricciones que impone la religión y se basa en el respeto profundo para las personas y sus formas de vivir. Aunque se puede debatir si la sexualidad es una “decisión” o no, su interpretación basada en los derechos prevalece y da apertura a una visión orientada hacia la igualdad.

Roberto, un hombre católico de 19 años de la comunidad El Plomo que está en segundo año en la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua, también demuestra respeto por las personas homosexuales y ha logrado identificar casos de niños con los cuales él trabaja que no se conforman con su género social y culturalmente asignado. Me contó:

“ Hay niños que me han dicho que las niñas no pueden jugar con ellos, ya que si lo hacen, pensarán que son gais, o un sinnúmero de ideas que les han inculcado.”

Se refiere a la construcción social aplicada por los adultos a los niños para promover las normas aceptables de género. Roberto cuestiona la construcción social, atacando su núcleo con su discurso:

“ Normalmente, [...] debido a las ideas que a ellos les dicen, [...] si participás en un juego que tradicionalmente lo juegan las niñas, sos gay. De una u otra forma afecta a los niños, ya que ellos crecen pensando, dentro del ámbito de la escuela, que ellos deben de ser fuertes, los mejores.”

Problematiza el hecho de que los niños se sientan obligados a actuar de cierta manera para demostrar su masculinidad y, por ende, no ser considerados como femeninos. Aunque Roberto es católico, muestra apertura hacia el matrimonio entre personas del mismo sexo:

“ Creo que lo único como ser humano que me queda a mí es respetar la decisión de los demás. Las personas tienen sentimientos y ellas son libres.”

Roberto menciona que en las capacitaciones con el Cesesma se ha dado bastante atención el tema de la sexualidad. Para él:

// La masculinidad y sexualidad de los hombres están enlazadas [...]. En un principio tienen una complejidad para los chavalos, pero luego los comprenden, y al suceder esto, ellos comparten su manera de pensar, no solamente en su escuela, sino también en su familia. Y esto es bueno."

Me dijo que fueron esos procesos formativos los que le ayudaron a concientizarse:

// Me he encontrado con personas de un nivel académico igual al mío, pero [que] tienen una mente aferrada al machismo. Sin estos procesos, no podrían ocurrir los cambios."

Alejandro, 17 años, es de la comunidad de Yucul. Vive con su abuela, quien ha asumido el rol de madre para él, y sus tíos. Tiene tres hermanos y tres hermanas, pero no vive con ellos. Le interesa mucho el teatro. Tiene cinco años de haber participado en el proyecto de prevención de la violencia basada en género con Cesesma y más tiempo participando en actividades artísticas.

Para Alejandro, es importante:

// El respetar la sexualidad, sea la que sea; nosotros tenemos nuestros derechos de escoger lo que nosotros queremos y deseamos, no lo que la sociedad nos imponga."

Al preguntarle si se había abordado el tema de la diversidad sexual en los procesos con el Cesesma, contestó que sí, con base en la idea de respetar los derechos de las personas y de no verlas como objetos. Dijo que en su comunidad hay muchos comentarios destructivos.

“ Si alguien oyó que yo soy gay, lo primero que te dicen es que sos un chavalo que no pudo escoger otra cosa. A mí me han hecho muchas críticas, pero eso no me importa, ya que desde pequeño me he venido construyendo gracias a Cesesma, y yo soy un hombre por el cambio.”

Esta perspectiva es reveladora, porque Alejandro insinúa que otras personas de su comunidad lo perciben como gay. Nunca declaró su orientación sexual durante la entrevista, pero se nota que Alejandro ha tenido que enfrentar la homofobia y críticas sociales de manera directa; también ha tenido que aprender a superarlas a través de los conocimientos que ha construido durante sus procesos de formación. Alejandro, quien ha participado en un grupo de teatro a través de su involucramiento en los procesos del Cesesma, expresa que la gente “tacha el teatro como algo para cochones”.

Me dijo que a él no le importan las críticas, porque está feliz haciendo lo que le gusta hacer. Le gusta actuar y cambiar y “no poseer siempre el mismo rostro, dando a identificar que todos poseemos derechos y debemos respetar”. Dijo que todavía tiene problemas con la expresión libre de sus emociones y admitió que muestra “una cara feliz pese a las críticas de la sociedad”. Sin embargo, siente que está

logrando su meta de no ser un joven violento con las demás personas y de “respetar la raza, color o diversidad sexual, respetarlos a todos”.

Cuando le pregunté a Alejandro, católico, cómo reaccionaría si un amigo o amiga suya saliera del *closet*, me dijo que su reacción sería “normal”.

“ Yo soy ser humano y puedo tener errores y defectos, pero yo no puedo juzgar. Solo Dios puede hacer eso.”

Le pedí que ampliara esta respuesta y me dijo:

“ En la Biblia dice que [los homosexuales] serán juzgados por Dios, pero si es la decisión de cada quien, yo no puedo decir [que] eso está mal. Poseemos una vida libre para escoger lo que queremos, no lo que los demás desean.”

Esta postura implica que aunque la homosexualidad va en contra los principios católicos que Alejandro ha aprendido, hay que tolerarla y no juzgar a los homosexuales. En este sentido, prevalece el discurso basado en derechos, pero la influencia religiosa impide la apreciación de las personas homosexuales de manera celebratoria.

Era evidente que Alejandro maneja bien el discurso de los derechos humanos y la sexualidad. Por eso, me sorprendió cuando le pregunté sobre la homofobia. Me admitió que no podría decirme sobre este concepto y que tal vez no estaba presente en el proceso formativo el día en que abordaron el tema. Con base en mis conversaciones con el facilitador del Cesesma, es un tema que, a la fecha de la entrevista, no se había tocado con los hombres jóvenes.

A Enrique, de 20 años, quien no profesa ninguna religión, lo conocí cuando estaba de camino a su casa después de pasar el día cortando café. Vive con su madre, su hermana y su padrastro. También tiene cinco años de haber participado en el proyecto del Cesesma, pero desde quinto grado ha participado en otros proyectos.

Para Enrique, la homosexualidad no es un tema que merezca crítica social.

“ No hay que criticar, ese es su derecho y les daría mi respeto. Yo tengo dos amigos que son así. Ya son declarados, punto final. A nadie le tiene que importar.”

Respecto al matrimonio entre personas del mismo sexo, Enrique no presenta obstáculos:

“ Si ellos tienen el concepto de estar con alguien de su mismo sexo, esa es una decisión y hay que respetarla. Yo miro por mi vida, ellos miran por la suya.”

De manera similar a Fernando, Enrique se refiere a la orientación sexual en términos de decisiones. No da una indicación de su aprecio celebratorio de sus amigos homosexuales, sino de respeto por las decisiones que toman y por su derecho a la privacidad.

JACOBO, DAVID, MARCOS Y LEONEL:

LA MASCULINIDAD Y LA HÍPERVIOLENCIA

El Jorge Dimitrov es un barrio situado en el corazón de Managua. Ganó su notoriedad por ser uno de los barrios más pobres y más violentos de la ciudad. Decidí hablar con hombres de este barrio para poder entender cómo la masculinidad se construye

dentro de un contexto híperviolento, donde la violencia hacia otros, hombres y mujeres, forma parte de la vida cotidiana de sus habitantes.

Jacobo tiene 43 años y entró al proyecto del CCBN hace un año, cuando supo de que había un grupo de hombres organizados que se reunía. Hace varios tipos de trabajo: es técnico, conductor y soldador. Es católico, pero no asiste la iglesia; dijo que respeta a las personas que practican otras religiones, "ya que cada quien lleva su propia ideología". Está casado por segunda vez, y dijo que los talleres le han ayudado a comunicarse mejor con su esposa y la gente que le rodea. Jacobo es uno de los pocos hombres entrevistados que admitió abiertamente que había sido físicamente violento con su primera esposa.

Según Jacobo, se ha abordado el tema de la sexualidad durante los procesos formativos, que se enfocaron particularmente en que:

II Los hombres tenemos que ser seguros con nuestra sexualidad, aconsejar que usen preservativos y fomentar los valores dentro del seno familiar para que así, en la sociedad, este o esta adolescente tenga una buena base. Por ejemplo, cuando la pareja dice no, es no."

Sobre la homosexualidad, Jacobo dijo que "cada cabeza es un mundo". Se refiere a la religión para decir que el matrimonio entre hombres "no puede ocurrir", pero luego dice que hay lugares en el mundo donde está sucediendo. Dijo que hay muchos homosexuales en Nicaragua y que tiene algunos amigos gais:

“ Tenemos un margen de amistad, siempre respetando; a veces nos damos bromas.”

Para Jacobo, la homosexualidad “viene en los genes”. A pesar de su tolerancia hacia las personas homosexuales, él tiene un límite:

“ Lo que sí no me gustaría es que dos hombres se estén besando frente a mis hijos, o que se les insinúen a mis hijos. Yo a mis amigos gays les he dicho que me respeten.”

Cuando le pregunté si él pide lo mismo a parejas heterosexuales, me dijo que no:

“ Pero es que no sé, con los hombres me sucede algo, pero aun así, siempre les digo a mis hijos que los respeten, no hay que burlarse ni nada de eso. Ellos en su momento tendrán la edad para comprender eso [...]. Lo hago para que ellos logren diferenciar este tipo de orientación.”

En este sentido, Jacobo siente la necesidad de establecer reglas diferentes para parejas homosexuales y heterosexuales de su entorno, lo cual es parte esencial de cómo se sostiene el sistema heteropatriarcal. Puede observarse que, tal y como señala Rubin en su texto *Thinking Sex* (1984), la sexualidad juega un rol en la determinación y normalización de reglas diferenciadas para unos y otros, mismas que determinan beneficios y castigos para quienes cumplan con dichas reglas y para quienes no. Con sus hijos ha logrado construir el “otro social” dentro de ellos, para que reconozcan quiénes son las personas que tienen comportamientos “anormales”

que no deben ser replicados. Aunque no lo dijo de manera directa, él teme que sus hijos sean testigos de este tipo de comportamiento, no socialmente aceptable. Esto sigue la lógica de que la homosexualidad debe ser relegada a un lugar inferior a la heterosexualidad, y que puede ser una mala influencia para la gente joven. Admitió que el tema de la sexualidad es algo que los hombres organizados han abordado pocas veces y que en ocasiones entran en conflicto, porque “cada quien piensa de manera distinta”.

El segundo hombre adulto del barrio Jorge Dimitrov que entrevisté, David, tiene 44 años. Sirvió en el Ejército y luchó en el lado de los sandinistas durante los años ochenta. Está casado y su esposa está embarazada de su segundo hijo. David tiene 11 años de vender productos en las calles, sobre todo ambientadores, pinesol y cloro. En el Ejército aprendió a no creer en las religiones, pero dijo que eventualmente llegó a conocer a Dios cuando le pedía protección. Hoy respeta las religiones; no se identifica como cristiano pero sí cree en Dios.

Sobre la homosexualidad dijo que hace poco tuvo una charla con el facilitador del CCBN sobre sexo y género, donde abordaron el tema. Opinó que la mayoría del grupo aceptaba a las personas homosexuales, pero que “hay algunos, que acaban de iniciar, que no aceptan, y ahí vamos capacitando poco a poco”. Problematisa la discriminación contra las personas homosexuales y la atribuye a las enseñanzas “incorrectas” de los padres:

“ El hijo es así: lo que mira del padre, el hijo lo hace. Ahí es cuando hay discriminación.”

Admite que no tiene amigos homosexuales.

// Pero si tuviera, no los discriminaría; uno debe de darle apoyo a estas personas, intercambiar ideas."

David también habló sobre lo que haría si un hijo le dijera que es homosexual:

// Yo pienso que hoy en día, el padre debe respetar ese derecho. ¿Él golpear al hijo? No. Esa no es la solución. Vi en una noticia que un padre golpeó a su niño porque le dijo que era gay, y el chico se suicidó. Hay que apoyarlos para evitar ese tipo de cosas, ellos son nuestra sangre."

En relación al matrimonio entre personas del mismo sexo, David opinó:

// Si ellos se sienten bien, nosotros debemos apoyarlos y respetarlos. No discriminación, porque eso hace que ellos se alejan de la sociedad."

David admite que no siempre ha tenido esta misma disposición, y que antes era homofóbico.

// Yo sinceramente era de los que decía :'Uy, mirá a ese mae, es cochón'. Pero me doy cuenta hoy en día que estaba cometiendo un error porque estaba juzgando a las personas. Hay algunos que golpean a los homosexuales, pero necesitan de charlas para que se den cuenta que eso es un derecho de cualquier persona."

Conoce a una pareja de lesbianas de su barrio que ha sido víctima de discriminación. Dijo que las ha defendido frente a

otras personas que se burlan de ellas o las discriminan. En este sentido, sus pensamientos se han convertido en acciones, y David está contribuyendo al desarrollo un entorno que promueve la igualdad y el respeto.

Marcos, de 60 años, trabaja actualmente en una pulpería, pero antes, y por 38 años, lo hizo en mataderos. Tiene cuatro hijos de su matrimonio actual, tres de otra relación y tres nietos. Es evangélico y los otros hombres de su grupo lo conocen como *El Pastor*. Su intención, cuando entró al grupo de hombres, hace 3 años, era de ayudar espiritualmente a los demás. Siente que ha logrado cambiar mucho después de haber conocido a Dios.

En relación a la sexualidad, Marcos dijo que sí han abordado el tema en los talleres, con enfoque en el desarrollo del niño.

“ Hemos visto toda esta cuestión sexual entre varón y mujer, y todo el prejuicio que hay; cómo se viste, los colores que usa, si se da un abrazo con otro hombre, viene el pensamiento de que es gay. Si yo veo a alguien vestido de rosado, mi mente piensa que es...”

Allí Marcos terminó la frase y entró un silencio largo, como si no pudiera decir la palabra gay u homosexual de nuevo. Sobre los hombres homosexuales, opinó:

“ Como cristiano, yo no discrimino a nadie en la vida. Si veo a un muchacho que es gay, hablamos. Si Dios te dio un órgano de hombre, ¿por qué vas a querer cambiar tu vida? Pero, bueno, pienso que esto no es cuestión de Dios, sino que es un desarrollo

hormonal de la persona. Pero de eso es lo que se trata, de quitar los prejuicios en nuestra mente."

En algún sentido, admite que tiene prejuicios y sinceramente cree que es su trabajo ayudar a los homosexuales:

// A que se den cuenta de que son hombres, o que una mujer es mujer, y que Dios hizo una pareja."

En este sentido, los hombres "correctos" y "verdaderos", tanto como las mujeres "correctas" y "verdaderas", son los y las heterosexuales. Marcos opina que es posible cambiar la sexualidad de las personas homosexuales.

// No en su totalidad, pero ya muchos han cambiado."

Respecto al tema del matrimonio entre personas del mismo sexo, dijo que como cristiano no está de acuerdo, y al preguntarle qué pensaba como persona, respondió que de ninguna manera lo acepta.

Cuando le pregunté qué haría si tuviera un hijo gay, o una hija lesbiana, me dijo:

// No me pondría en contra, no los rechazaría. Lo único que haría sería aconsejarle con la palabra de Dios."

Marcos admitió que, hoy en día, en el Jorge Dimitrov hay más aceptación para las personas homosexuales que antes, y ha observado matrimonios simbólicos, por ejemplo, los 14 de febrero, Día de los Enamorados. No cree que el Gobierno permitirá el matrimonio entre personas del mismo sexo, porque "el pueblo nicaragüense es muy religioso".

El último hombre entrevistado del Jorge Dimitrov, Leonel, tiene 56 años y es un líder comunitario en su barrio, además de entrenador de perros. Vive con su esposa desde que eran jóvenes, y tienen cuatro hijos. Reconoce varias religiones pero no pertenece a ninguna. Ha formado parte del grupo de hombres adultos del CCBN por cinco años. Habló de momentos en los que tenía vicios y no podía expresarse bien, pero a través de los procesos logró superar esa fase de su vida.

Sobre la diversidad sexual, Leonel dijo:

“ Yo no tengo problemas con eso, porque todos tienen derecho a la vida, todos somos seres humanos y no tenemos el derecho a estropearle la vida a alguien más. Es como el racismo, no es sólo por ser negro, no, es discriminar a alguien.”

Dijo que siente preparado con la información que el CCBN le ha brindado sobre la diversidad sexual y el respeto a las personas y está a favor de leyes y políticas que favorecen a las minorías sexuales.

“ En la Constitución Política del país no están reglamentadas cosas como el casamiento entre personas del mismo sexo y quizás si ellos quisieran hacer un cambio, nosotros debemos apoyarlos, ya que ellos están luchando por lo que verdaderamente son.”

Observa y problematiza una contradicción entre lo que él llama los países “desarrollados” y los “subdesarrollados”, en términos del matrimonio entre personas homosexuales:

“ En los países desarrollados eso es permitido, pero en los subdesarrollados lo ven como algo raro.

En nuestro país la cultura es distinta y las personas creen mucho en las cosas religiosas; los evangélicos y católicos no lo aceptan, pese a que hay personas con inclinaciones sexuales hacia su mismo sexo. Las personas no aceptan esta realidad por el momento."

Leonel maneja bien el término homofobia, pero no percibe discriminación contra las personas homosexuales en el Jorge Dimitrov.

“ No, no hay [discriminación]. En el barrio hay jóvenes que se disfrazan de mujer, que van a la calle a prostituirse. En todas las organizaciones que hay siempre se encuentran personas con distintas inclinaciones sexuales. Aquí es normal eso."

Esto va en contra la información presentada por los hombres del Jorge Dimitrov en la mayoría de las entrevistas y me hizo pensar que quizás Leonel no logra identificar la discriminación contra los homosexuales porque nunca ha tenido que vivirla. Me dijo que ha participado en proyectos de género con varias agencias, así que tiene conocimientos de varias experiencias que influyeron en sus concepciones de la sexualidad. Por eso, es imposible atribuir su discurso progresista únicamente al resultado del trabajo realizado con el CCBN.

ANTONIO, ORLANDO, MANUEL Y ROLANDO:

CUESTIONANDO LOS PENSAMIENTOS HEREDADOS

Al hablar con hombres jóvenes del Jorge Dimitrov, entré con la intención de entender la experiencia particular de chicos que encuentran presiones sociales para formar parte de las maras pero que buscan cómo evitar la violencia en sus vidas.

Están en el proceso de auto-construirse como hombres, y su contexto forma parte importante de su desarrollo personal.

Antonio, de 16 años, es un hombre callado, de pocas palabras. Vive con cuatro hermanos mayores y su mamá y su sueño es ser mecánico. Sus padres estuvieron casados por 26 años, pero se separaron y ahora no mantiene relación con su padre.

En relación a la homosexualidad, Antonio admitió que es algo común y visible en su barrio.

“ ¡Abundan [las personas homosexuales]! Adultos, jóvenes... de todo tipo.”

Sobre las personas homosexuales, dijo:

“ En eso no me meto. Si me meto y si son gais, estaría discriminando.”

Esta postura puede estar vinculada a la idea de tolerancia, que no necesariamente implica un aprecio de la diversidad sexual. Sin embargo, Antonio ha logrado aprender un discurso basado en derechos. Dijo que no tenía amigos homosexuales, y que sí son discriminados y son blanco de bromas:

“ Aquí les pegan, les dicen un montón de cosas, cochón y cosas así.”

Cuando discutimos sobre la palabra *cochón*, Antonio me dijo que era una palabra nicaragüense para referirse a una persona gay. Dijo que la había escuchado mucho en su casa y que él la usa de vez en cuando, entre amigos. Admitió que no es bueno usarla, porque la gente de la calle la utiliza para discriminar a las personas homosexuales.

Orlando, de 17 años, es un hombre joven que vive en con su madre, hermano menor y abuela. Su padre vive en otro lado del barrio y lo visita de vez en cuando. Le gusta estudiar, jugar fútbol y participar en los talleres que ofrece el CCBN sobre violencia y género. Forma parte de un grupo de 15 jóvenes promotores que buscan compartir sus conocimientos con el resto de la comunidad.

Orlando sostiene que ha participado en talleres sobre la sexualidad, donde aprendió a no tener relaciones sexuales a temprana edad y a utilizar preservativos en caso de tenerlas. Sobre la homosexualidad, dijo:

“ Debemos respetarles a todos. Esas son decisiones de ellos. Ellos tienen el derecho de opinar o hacer lo que ellos quieran.”

Dijo que tiene amigos gais y que los respeta mucho. También mencionó la discriminación que enfrentan por ser homosexuales, sobre todo la violencia verbal, ya sea frente a ellos o a sus espaldas. Cree en el matrimonio entre personas del mismo sexo.

“ Ellos son dueños de sus propias decisiones. Uno no debe decirles que están mal.”

Manuel, de 16 años, también forma parte del grupo de jóvenes promotores. Viene de una familia católica; su madre vive en Ciudad Sandino y él vive con sus abuelos, su tía y su primo. Le faltan dos años más para terminar la secundaria. Su sueño es ser médico. Con relación a la orientación sexual, Manuel dijo que es un tema que han visto varias veces en los talleres y procesos. Han aprendido que “estas personas

son normales, igual a nosotros", afirmando que él pertenece al grupo socialmente aceptado de hombres heterosexuales. Manuel está de acuerdo con el matrimonio entre personas del mismo sexo.

“ Es algo normal. Solo porque tengan distintos grupos de sexo, no son algo raro. Son personas, igual que todos.”

Identifica los tipos de discriminación que enfrentan las personas homosexuales, incluyendo insultos y palabras como *cochón* y *mariconcita*. Manuel admitió que había escuchado la palabra *cochón* varias veces en su casa, particularmente cuando la decía su abuelo. Cree que es una palabra ofensiva que “quiere decir poca persona, poco hombre; da a entender que uno es homosexual, lo que todo el mundo debería saber, y que no debería estar aquí”.

Como consecuencia de los procesos formativos, Manuel cree que ha cambiado mucho.

“ Antes era diferente. También insultaba a los homosexuales, yo seguía la corriente de mis amigos, empezaba a insultarlos. Era bien necio.”

Ahora cree que es importante tratar de ayudar a las víctimas de insultos.

“ No es importante si los demás piensan mal de mí. Trato de defenderles.”

El último hombre joven entrevistado fue Rolando, de 18 años. Vive con su madre y cinco hermanos. Es estudiante de Psicología en la Universidad Centroamericana y es la

primera persona en su familia que ha logrado estudiar en la universidad. Decidió estudiar Psicología porque ha visto que su comunidad necesita un psicólogo para responder a diferentes situaciones, en particular, casos de violencia intrafamiliar. Entre las actividades que ha realizado con el CCBN, destaca los cursos de teatro y de teatro del oprimido, un tipo de dramatización-foro que plantea un problema social y hace que la población participe. También ha participado en cursos de dibujo y pintura. Dijo que ha disfrutado estas actividades y que, junto con los talleres sobre género y violencia, le han ayudado a ser más responsable en muchos niveles, incluyendo las tareas del hogar. El proyecto también le ha permitido crear su propio plan de vida, el cual ha cambiado su trayectoria personal, inspirándolo no solo a terminar su bachillerato, sino también a estudiar en la universidad.

Sobre la sexualidad, Rolando opina que es un tema en el que debe profundizarse, porque no ha cumplido con todas sus expectativas. Cree que podría ser interesante hacer un ciclo de talleres sobre el autocuidado, la sexualidad responsable y otros temas, en vez de abordar el tema solamente una vez al año. Sobre la homofobia, considera que es un tema que no han tocado mucho, pero que llenó sus expectativas cuando se trató. Fue evidente que conoce el término y las implicaciones que tiene en las vidas de las personas homosexuales.

Rolando cree en los derechos de este colectivo:

“ Todos tenemos el derecho a ser felices, a construir lo que queremos, porque si mi felicidad está con otro hombre y yo quiero lograr algo con esa persona,

entonces, como un hombre y una mujer tienen el derecho de hacerlo, dos hombres o dos mujeres tienen el mismo derecho.”

Mira como problemático el hecho de que los homosexuales sean vistos como “raros” en el Jorge Dimitrov y que sean víctima de violencia verbal y física. Mencionó que en Nicaragua ha habido muchas muertes a nivel nacional por este tipo de discriminación.

Para él, la homosexualidad es un tema tabú aún, y algo de lo que, según la gente piensa, no se debe hablar.

“ Esto tiene que ver con la cultura patriarcal, algo que viene de los antepasados y que fue inculcado en nuestra generación. Y así va la cadena. Se tiene este concepto de que esto es raro. Muchas personas se toman de la Biblia, de que la Biblia dice que es pecado.”

Aunque es católico, Rolando cuestiona aspectos de la religión:

“ Muchas veces, la religión bloquea ciertos temas. El aborto es un dilema en la religión, y peor en la católica. De la sexualidad, para algunas personas católicas o evangélicas es como: ‘¡Qué pecado! ¿Cómo vas a venir a hablar de esto?’. Entonces son mitos que hay. Todos tenemos el derecho de informarnos.”

Como parte de la responsabilidad paterna, Rolando cree que es importante que los padres hablen con sus hijos sobre la sexualidad.

// Aquí, en el barrio por lo menos, los padres a los hijos no les hablan de sexualidad. ‘Debés de protegerte, debés de respetar tu cuerpo..’. Al principio, mis hermanos me preguntaban cómo iba a hablar de estas cosas, pero después adquieren interés y se te acercan. Te preguntan cositas.”

En este sentido, Rolando ya se convirtió en un agente de cambio que discute los temas “tabúes” con los demás.

EL PAPEL DE LAS ORGANIZACIONES

De conformidad con los planteamientos de las coordinadoras y los facilitadores del Cesesma y el CCBN, los temas de la homosexualidad y la homofobia no eran centrales durante sus intervenciones. Es cierto que surgieron de manera orgánica, pero no hubo un énfasis en la diversidad sexual durante los procesos de formación en nuevas masculinidades.

Lo que se observó era que los hombres adultos y jóvenes lograron ser conscientes de la violencia que ejercieron contra las mujeres y cambiaron algunos comportamientos y actitudes violentas. Todos hablaron de los derechos de las mujeres y de casi todos de los derechos en general, pero la mayoría de hombres adultos no extendieron los derechos que tienen los hombres heterosexuales a los hombres homosexuales. Los hombres jóvenes estuvieron más dispuestos a cuestionar el patriarcado y a expresarse como agentes de cambio, pero en ningún momento se refirieron a la idea de la diversidad sexual. Pareciera que el hecho de que Cesesma y el CCBN no trataran el tema de la diversidad

sexual impidió que los jóvenes llegaran a contemplar la diversidad sexual como un área clave del género.

A pesar que faltó situar estos temas en el centro de la intervención, algunos hombres admitieron que cambiaron sus actitudes y comportamientos violentos hacia los hombres homosexuales. Por ejemplo, un hombre adulto y un hombre joven del Jorge Dimitrov admitieron que antes eran homofóbicos, pero que los procesos les ayudaron a abrir la mente y a pensar de manera diferente. Además, la mayoría de los jóvenes de San Ramón y del Jorge Dimitrov lograron problematizar palabras despectivas como *cochón*, incluyendo su uso por ellos mismos en ciertos casos. Era evidente que el trabajo realizado para reducir la violencia hacia las mujeres tuvo un impacto más profundo entre los hombres jóvenes de los dos contextos, transformando sus concepciones para que aceptaran a las personas homosexuales tales como son y promovieran el concepto de la no discriminación. Esta observación no quiere decir que los hombres adultos sean incapaces de experimentar este mismo efecto, pero parece que es mucho más fácil lograrlo con los jóvenes. La cuestión que todavía está por contestar es si es posible promover un discurso de aprecio en vez de tolerancia, en particular entre hombres jóvenes.

Algunos hombres jóvenes compartieron cómo han tenido que enfrentar la homofobia en sus vidas. Dos hombres de San Ramón expresaron su deseo de construir una masculinidad diferente y no violenta. Sin embargo, han tenido que enfrentar críticas y presiones de otros para conformarse con el modelo heteropatriarcal hegemónico. Estas críticas y presiones toman la forma de, entre otras, ataques homofóbicos que

buscan feminizar los procesos de formación en nuevas masculinidades y las actividades artísticas, como el teatro.

CONCLUSIONES:

TRABAJANDO DESDE LOS DISCURSOS PARA APORTAR A CAMBIOS PROFUNDOS

En este capítulo hemos observado divergencias generacionales muy significativas. En relación a las posturas que tienen los hombres jóvenes y adultos hacia los hombres homosexuales, se pueden definir tres categorías: 1) el rechazo; 2) la tolerancia y respeto (en distintos grados); y 3) la tolerancia con límites.

Existe más variación entre las categorizaciones de los hombres adultos, tanto en el Jorge Dimitrov, como en San Ramón. Tres de los hombres adultos (dos en San Ramón y uno en el Jorge Dimitrov), manejan una postura de rechazo de la homosexualidad. Uno de estos hombres es el que tiene más edad de todos los entrevistados (72 años), y los otros dos son pastores evangélicos. Tres de los hombres adultos (uno en San Ramón y dos en el Jorge Dimitrov), manejan una postura de respeto y tolerancia. Sin embargo, el hombre de San Ramón tiene un entendimiento particular de la idea de la diversidad sexual, porque cree que existe la capacidad de poder elegir ser heterosexual. En el Jorge Dimitrov, uno de los hombres dijo que respeta a los homosexuales, pero nunca afirma si cree que la homosexualidad es buena o mala; mientras, el otro cree que la homosexualidad es normal. Dos hombres adultos (uno en San Ramón y uno en el Jorge Dimitrov) tienen una postura de tolerancia con límites frente a la homosexualidad. Por ejemplo, no creen en el matrimonio entre hombres y uno está en contra de las demostraciones públicas de afecto entre hombres.

Con relación a los ocho hombres jóvenes, todos manejan una postura de tolerancia y respeto, pero en distintos grados. Es evidente que toleran la homosexualidad, pero lo hacen por razones diferentes. Mientras algunos jóvenes cuestionan la construcción social del patriarcado, otros efectivamente refuerzan la construcción del "otro" social. Ninguno declara de manera abierta su aprecio por las personas homosexuales, y algunos insinúan que la homosexualidad es mala, pero la toleran para no discriminar.

Es importante destacar que los pensamientos homofóbicos pueden existir en todas las categorías. Esta idea es más evidente con relación a la categoría 1 (el rechazo de la homosexualidad) y la categoría 3 (la tolerancia con límites), pero la homofobia puede existir en la categoría 2 (de tolerancia y respeto). Aun en esta última, es posible que los hombres piensen mal de la homosexualidad; puede ser que logren "respetar" a personas homosexuales para no "discriminar" en base de un principio ético, pero no significa que hayan aprendido a apreciar la diversidad sexual.

Esta idea va en línea con las conclusiones del estudio de Sternberg (2010), el cual reveló que los hombres adultos demostraron varios grados de homofobia en sus discursos. De los 5 tipos de discursos señalados por Sternberg, 3 surgieron en los 16 hombres entrevistados: el religioso, el médico y el "progresista", basado en los derechos humanos.

Los hombres adultos están más dispuestos a utilizar un discurso religioso en comparación con los hombres jóvenes, y muchas veces prevalece sobre el discurso basado en los derechos. De hecho, cinco de los ocho hombres adultos (tres en San Ramón

y dos en el Jorge Dimitrov) utilizaron un discurso religioso cuando hablaron de la homosexualidad, mientras que sólo dos jóvenes se refirieron a la religión. Mientras que los hombres adultos usaron el discurso religioso para clasificar la homosexualidad como un pecado (dos hombres de San Ramón y un hombre del Jorge Dimitrov) y establecer límites en los derechos, en particular, para rechazar la idea del matrimonio entre hombres (tres hombres de San Ramón, dos hombres del Jorge Dimitrov), los jóvenes lograron cuestionar la religión. Por ejemplo, uno de los hombres jóvenes de San Ramón admitió que era muy religioso, pero, con relación al tema de la homosexualidad, prevaleció el discurso basado en los derechos humanos. Otro joven del Jorge Dimitrov problematizó el rol de la religión en la construcción del patriarcado y la creación de mitos que resultan en la discriminación de las personas homosexuales.

Las intervenciones de desarrollo no pueden negar las creencias religiosas de las personas que forman parte de ellas. Sin embargo, en los acercamientos a hombres debemos estar claros de los mandatos y paradigmas religiosos desde donde se posicionan y abordar las temáticas desde ellos. Por ejemplo, se pueden hacer relecturas de los mandatos de la religión, antes que negarlos, o proponer otras interpretaciones para discutir y debatir.

En segundo lugar, está el discurso médico, que se basa en la Ciencia, la Biología, o la naturaleza. Cuatro hombres adultos (dos en San Ramón y dos en el Jorge Dimitrov) utilizaron este discurso para clasificar la homosexualidad como: 1) una enfermedad o deformidad (dos casos en San Ramón); 2) una cuestión genética (un caso en el Jorge Dimitrov); 3) una cuestión hormonal (un caso en el Jorge Dimitrov).

La primera clasificación establece una diferencia entre la sexualidad sana y aceptada (la heterosexualidad) y la sexualidad mala y deforme (la homosexualidad), lo que contribuye a la construcción del "otro" social y de un estigma ligado a los homosexuales. La segunda clasificación atribuye una causa genética a la homosexualidad, y el hombre en cuestión la utiliza para formular su postura de tolerancia con límites. Para él, ser homosexual no es una decisión, y por eso hay que respetar a las personas homosexuales. La tercera clasificación, que habla del desarrollo hormonal, sostiene la creencia de que los hombres homosexuales pueden cambiar su orientación sexual. En este sentido, los homosexuales no son correctos y deben cambiar, a través de una intervención religiosa en este caso, para llegar a ser normales y socialmente aceptados.

Es evidente que el discurso médico es clave en los hombres entrevistados, sobre todo los adultos, y es importante investigar cómo las intervenciones de desarrollo pueden abordar el tema de manera educativa. Las intervenciones deben incorporar el análisis desde la perspectiva médica a fin de aclarar dudas al respecto.

En tercer lugar, está el discurso basado en los derechos humanos. Éste es particularmente interesante, porque aunque todos los hombres entrevistados se refieren a los derechos de las mujeres, el discurso basado en los derechos opera en distintos grados con relación a la homosexualidad. Para los hombres adultos, el discurso religioso y el discurso médico impiden el desarrollo integral del discurso basado en los derechos y aplicarlo a los hombres homosexuales. De hecho, sólo dos hombres del Jorge Dimitrov (cuyos

pensamientos no han sido moldeados por una religión específica) lograron desarrollar un discurso progresista.

Para otros hombres, el discurso religioso entra para asignar límites a la población homosexual en términos de su acceso a ciertos derechos (por ejemplo, al matrimonio) o a espacios públicos, lo que contribuye al estatus marginado y subordinado del hombre homosexual dentro del heteropatriarcado. Estos hombres creen que es importante respetar a los demás, pero, a final de cuentas, su discurso permite la discriminación en base a la sexualidad, porque fundamentalmente no creen que la homosexualidad sea buena. Con relación a los jóvenes, todos hablan en términos de derechos y algunos invocan la idea de la igualdad. Sin embargo, puede ser que un discurso religioso o médico latente impida que ellos afirmen abiertamente su aprecio por las personas homosexuales y la diversidad. En este sentido, el discurso basado en los derechos no termina siendo un discurso totalmente emancipatorio, aunque sí ha permitido la apertura a nuevas perspectivas, sobre todo para los hombres jóvenes.

Una observación interesante es que todos los discursos permiten la construcción de un "otro" social, en la que la homofobia juega un papel clave, especialmente en relación al "otro" rechazado, en el discurso médico o religioso, y al "otro" tolerado, en el discurso basado en los derechos humanos. Puede ser que este miedo tenga que ver con las percepciones de los demás hombres participantes (por ejemplo, si celebro la diversidad sexual, los demás van a pensar que soy homosexual). Esta forma de pensar sostendría la idea de la masculinidad como una forma de alienación entre hombres (Kaufman, 1999, p. 67), y el miedo que tienen

de convertirse en homosexuales y perder su masculinidad (Hooks, 2004, p. 45). Por estas razones, es importante complejizar el discurso de algunos hombres que, en relación a los homosexuales, dicen: "En eso no me meto". Este tipo de discurso se basa en la tolerancia pero no necesariamente implica un aprecio o una visión positiva de la diversidad sexual. De hecho, este discurso establece más distancia entre "nosotros" (los hombres heterosexuales) y los "otros" (los homosexuales).

Mi argumento es que no se puede avanzar profundamente en la lucha contra la violencia de género si no se cuestiona profundamente la masculinidad, y este cuestionamiento pasa por revisar y cuestionar las ideas dominantes sobre la sexualidad humana como elemento constitutivo de la masculinidad. Negar al homosexual tiene profundas implicaciones en las concepciones sobre lo femenino y sobre lo normal. La homofobia, además de generar violencia entre hombres, continúa promoviendo una mirada despreciativa hacia las mujeres y el mundo de lo femenino, así como hacia todo aquel o aquella que no cumpla con las normas sociales, mismas que se definen desde los discursos religiosos o médicos. Considerando esto, es esperable que estos mismos hombres, que a nivel discursivo están en contra de la violencia hacia las mujeres, puedan justificar la violencia hacia aquellas mujeres que, al igual que los homosexuales, no calcen con dichas normas.

En este sentido, las intervenciones deben ir más en la línea de trabajar con los hombres desde perspectivas como la de Rubin para demostrar cómo se construyen las ideas de normalidad y anormalidad y cómo estas están ligadas a

recompensas y castigos sociales. También se puede entrar en la construcción histórica de género y en cómo las reglas asociadas no son iguales en todos los períodos ni lugares. Esto contribuiría a la idea de que el género no es una idea estática y de que las percepciones que cada quien tiene sí pueden transformarse a lo largo del tiempo. Además, es importante reconocer un problema fundamental del discurso basado en los derechos: no logra cuestionar en absoluto lo que consideramos normal o anormal, sino que aboga por que todos tengan los mismos derechos. Es decir, el discurso de derechos puede implementarse perfectamente aunque consideremos la homosexualidad como algo raro o malo. Quizás es necesario plantear un discurso aún más radical que el basado en los derechos para realmente cuestionar las miradas sobre la sexualidad.

BIBLIOGRAFÍA

Grupo Estratégico por los Derechos Humanos de la Diversidad Sexual [GEDDS] (2010). *Una mirada de la diversidad sexual en Nicaragua*. Managua: GEDDS.

Hooks, Bell (2004). *The Will to Change: Men, Masculinity and Love*. Nueva York, Nueva York, EEUU: Washington Square Press.

Kaufman, Michael (1989). La construcción de la masculinidad y la triada de la violencia masculina. En Cipaf, *Hombres: placer, poder y cambio*. Santo Domingo: Cipaf.

____ (1999). Men, Feminism, and Men's Contradictory Experiences of Power. En Joseph A. Kuypers (ed.), *Men and Power*. Halifax, Canadá: Fernwood Books.

Muñoz, Angela. (2012). *Ola de homofobia en Nicaragua. Cáscara amarga*. Recuperado el 20 de julio de 2016, a partir de www.cascaraamarga.es/politica-lgtb/lgtb-internacional/3247-ola-de-homofobia-en-nicaragua.html

Rubin, Gayle (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En Carole Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (pp. 3-4). Boston, Massachusetts, EEUU: Routledge y K. Paul.

Ruiz, Nelson (2011). Significaciones imaginarias sociales sobre la homosexualidad en la prensa escrita de Venezuela. En *Psicoperspectivas*, 10(2), 202-223.

Sternberg, Peter (2010). Challenging machismo: Promoting sexual and reproductive health with Nicaraguan men. En *Gender & Development*, 8(1), 89-99. Londres: Routledge.

Sternberg, Peter; White, Alan; y Hubley, John (2007). Damned if They Do, Damned if They Don't: Tensions in Nicaraguan Masculinities as Barriers to Sexual and Reproductive Health Promotion. En *Men and Masculinities* 2008 10(4), 538.

Welsh, Patrick (2001). *Men Aren't from Mars: Unlearning Machismo in Nicaragua*. Managua: Catholic Institute for International Relations.

____ (2013). *Sistematización: Los procesos de trabajo sobre masculinidades por contrapartes de Trócaire en Nicaragua*. Managua: Trócaire.

____ (2014). Homophobia and Patriarchy in Nicaragua: A Few Ideas to Start a Debate. En *IDS Bulletin* 45(1), 39-45.

ENTREVISTAS REALIZADAS

Alejandro (16 diciembre 2014). Hombre joven que participa en el proyecto del Cesesma.

Antonio (12 de febrero 2015). Hombre joven que participa en el proyecto del CCBN.

Carlos (16 de diciembre 2014). Hombre adulto que participa en el proyecto del Cesesma.

David (13 de febrero 2015). Hombre adulto que participa en el proyecto del CCBN.

Enrique (17 de diciembre 2014). Hombre joven que participa en el proyecto del Cesesma.

Fernando (15 de diciembre 2014). Hombre joven que participa en el proyecto del Cesesma.

Jacobo (13 de febrero 2015). Hombre adulto que participa en el proyecto del CCBN.

Jorge (2015 de febrero de 2015). Hombre joven que participa en el proyecto del CCBN.

Leonel (13 de febrero 2015). Hombre adulto que participa en el proyecto del CCBN.

Manuel. (12 de febrero 2015). Hombre joven que participa en el proyecto del CCBN.

Marcos (13 de febrero 2015). Hombre adulto que participa en el proyecto del CCBN.

Pablo (15 de diciembre 2014). Hombre adulto que participa en el proyecto del Cesesma.

Francisco (17 de diciembre 2014). Hombre adulto que participa en el proyecto del Cesesma.

Roberto (15 de diciembre 2014). Hombre joven que participa en el proyecto Cesesma.

Rolando (12 de febrero 2015). Hombre joven que participa en el proyecto del CCBN.

Vicente (16 de diciembre 2014). Hombre adulto que participa en el proyecto del Cesesma.

A lo largo de los capítulos que integran esta compilación, identificamos un concepto central: la(s) resistencia(s). Desde distintas miradas y acercamientos teóricos, con estudios de caso que examinan realidades muy diversas, con referencia explícita a este concepto en unas ocasiones y en otras no, todos los casos que se analizan en este libro pueden leerse como estudios sobre formas de resistencia. Resistencia entendida como organización; resistencia como lucha simbólica por la resignificación de los estereotipos bajo los que se encasilla a las mujeres y a los hombres; resistencia al modelo capitalista de vida y de desarrollo, que privilegia el capital sobre la vida; y, como punto de partida epistemológico, resistencia a las teorías dominantes y a los modos y lugares de creación de pensamiento y conocimiento.